الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي

العددان ١٥ / ١٦ | السنة الرابعة | ربيع وصيف ١٩٩٢م/١٤١٣هـ

الملف

فكرة الدولة وبنية الدولة في المجال العربي الحديث والمعاصر (٤-٥)

منح الصلح | إيليا حريق | الفضل شلق | فريدمان بيتنر
محمد السماك | رضوان السيد | سامي زبيده | فولكر برتس
خالد زيادة | محمد حافظ يعقوب | أحمد موصللي | تريكي الربيعو
آلان ريان | مصطفى النيفر | صالح زهر الدين | جهاد الترك
نظير الجاهل | رجا ملكي | عدنان حمود | جورج المصري

دار الاجتهاد


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العددان ١٥/ ١٦
السنة الرابعة
ربيع وصيف ١٩٩٢م/ ١٤١٣هـ

رئيسا التحرير
الفضل شلق ورضوان السيد

مدير التحرير المسؤول
محمد السماك

تصدر عن :
دار الاجتهاد للابحاث والترجمة والنشر
ص.ب.: ١٤/٥٥٨١ - بيروت - لبنان - تلفون: ٨٦٦٦٦٦

الاشتراك السنوي:

ـ المؤسسات والجامعات والهيئات في أقطار الوطن العربي وسائر الدول الأجنبية ١٠٠ دولار أميركي.

ـ الأفراد:

في أقطار الوطن العربي ٥٠ دولاراً أميركياً

خارج الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً

تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً.

التسديد:

١ ـ اما بشيك مسحوب على احد المصارف لامر «دار الاجتهاد للابحاث والترجمة والنشر»

Dàr Al - Ijtihād For Research, Translation,
and Publication

٢ ـ او بتحويل الى العنوان التالي:

حساب «الاجتهاد»

رقم ٠٠،٠٤،٠١،٠٢٢٩٥٧ دولار اميركي

البنك السعودي اللبناني.الفرع الرئيسي

تلكس LABANK ٢١٤٦٩ LE ـ

ص.ب. ٦٧٦٥ ـ ١١ ـ بيروت ـ لبنان

Account «Al - IJTIHAD»
No. 00,04,01,022957 in US Dollars
Saudi Lebanese Bank. Head Office
Telex: LABANK 21469 LE -
P.O.BOX.: 11 - 6765 - Beirut, LEBANON

ثبت الموضوعات

- الثقافة والديمقراطية والتغيير (الافتتاحية) [الفضل شلق] ٥
- خير الدين التونسي: حسن الإمارة أم دولة حديثة؟ [مصطفى النيفر] ١١
- الخديعة والكلمات: دراسة في مفهوم «الاستبداد العادل» [محمد حافظ يعقوب] ٦٣
- الدولة القومية في «الشرق الأوسط» [سامي زبيدة] ٩٩
- «الحل الاسلامي» امكانياته وحدوده [فريدمان بيتنر] ١٢١
- نجاحات الإسلاميين في الوطن العربي: نظرة في عاديتها ونسبيتها [فولكر برتس] ١٥٩
- الحركات الاسلامية في منظور الخطاب التقدمي العربي [تركي علي الربيعو] ١٧٥
- ديمقراطية التعليم والوحدة الوطنية: تحليل من وجهة نظر العلوم والسياسة [إيليا حريق] ٢٠٩
- الوحدة الوطنية وروح المدن (تعقيب على ايليا حريق) [منح الصلح] ٢٤٣
- الدولة الفلسطينية: تجربة الماضي وإمكانات الحاضر والمستقبل [جورج المصري] ٢٥١
- ملف خاص: النظام العالمي الجديد «ونهاية التاريخ» [التحرير] ٢٧٥
- البروفسور هيجل في طريقه الى واشنطن [ألان ريان] ٢٧٧

● نهاية التاريخ وردود الفعل [جوزف سماحة] ٢٩٥
● حوار ألماني مع نهاية التاريخ :
هيجل ونيتشه والإنسان الأخير [مقابلة مع فوكوياما] ٣٠٩

ندوات

● الدولة المعاصرة في المشرق وقائع حلقتين دراسيتين [رضوان السيد] ٣١٩
● الديني والسياسي في لبنان والوطن العربي [رضوان السيد] ٣٢٧
● مراجعات كتب
● السلطة والمجتمع والعمل السياسي لوجيه كوثراني [مراجعة صالح زهر الدين] ٣٣٧
● العرب ومشكلة الدولة لنزيه الأيوبي [مراجعة خالد زيادة] ٣٥١
● مفهوم الدولة لعبد الله العروي [مراجعة خالد زيادة] ٣٥٧
● العقل السياسي العربي لمحمد عابد الجابري : قراءة نقدية [نظير الجاهل] ٣٦٣
● الدولة التسلطية في المشرق العربي لخلدون حسن النقيب [مراجعة عدنان حمود] ٣٧٩
● البنية البطركية لهشام شرابي [قراءة احمد موصللي] ٤٢١
● المعرفة والسلطة في المجتمع العربي لمحمد صبور [مراجعة رجاء مكي] ٤٤٣
● نقد السياسة : الدولة والدين لبرهان غليون [عرض عبد الإله بلقزيز] ٤١٣
● الروائي العربي والسلطة لسماح ادريس [عرض جهاد الترك] ٤٨٥

الثقافة والديمقراطيّة والتغير

الفضل شلق

تتردد هذه العناوين، أو ما يشبهها، لدى المثقفين العرب حين يفكرون في قضايا المجتمع العربي ويحاولون اكتشاف الأسباب التي تمنع تقدمه وخروجه من حالة الهزيمة أمام الغرب واسرائيل. فهم غالباً ما يُعللون أسباب الوضع العربي الراهن بانخفاض مستوى التعليم وانعدام الديمقراطية مما يؤدي إلى انعدام امكانيات التغير وبقاء المجتمع تقليدياً غارقاً في دياجير الجهل والتخلف.

كانت هذه الكلمات الثلاث عنواناً لندوة أقامها اتحاد الكتاب اللبنانيين خلال مؤتمره السنوي هذا العام. وهو عنوانٌ ما كان يستدعي الانتباه لولا أنه يكرر موقفاً للنخبة العربية التي تلجأ بتواتر رتيب ممل إلى نقد المجتمع العربي كي تبرىء نفسها، فتحمل هذا المجتمع المسكين أوزار التراجع والهزيمة دون أن تعترف بتقاعسها هي في مهمتها الأساسية التي تتمحور حول بلورة أفكار الأمة وصياغة مشاعرها وطموحاتها في اطار نظري يجعلها قادرة على قيادة المجتمع والملمة قواه للصمود في وجه التحديات الداخلية والخارجية وصولاً إلى الانتصار على هذه التحديات وعلى أعداء هذا المجتمع. ليست النخبة هي المسؤولة بل هو المجتمع غير المؤهل لتلقي أفكار النخبة التي تقوده. وما دامت الظروف الموضوعية هكذا، فالذات النخبوية معذورة، ولا داعي لأن تقوم بأي جهد أو عمل جدي مسؤول.

اذا فحصنا عناصر هذا العنوان ـ المقولة، نجد أن الثقافة بما ترتبط به من أوضاع تعليمية تربوية ومستوى تقني هي أمر يصف حالة المجتمع؛ والديمقراطية بما ترتبط به من حريات عامة ونظم سياسية وادارية هي تعبير يصف حالة الدولة. ولما كانت بلادنا العربية تعاني في مجتمعها من حالة ثنائية يعتبرونها متردية، والدولة هي في غالب الأحيان قمعية ديكتاتورية، فمن المتوقع والطبيعي أن تنعدم امكانيات التغيير. إن امكانيات التغيير معدومة ـ حسب هذه النظرة ـ لأسباب موضوعية خارجة عن إرادتنا الذاتية، ولا مجال للقيام بأي عمل مجدٍ. وبذلك يتم تبرير التقاعس وانعدام الجدية. حتى المعرفة التي هي أهم مهام النخبة تصبح غير ذات بال. كل شيء يتصف باللاجدوى. على هذا الأساس تتصرف النخبة وكأنها غير معنية بما يجري، وتفقد حس الانتماء للأمة. ويقودها هذا المنطق التبريري من نقد المجتمع إلى التصوُّر لقيادته بشكل طليعي، ثم إلى التخلي عنه او اتخاذ موقف العداء منه.

لكن هذا الموقف ليس مجرد موقف اخلاقي بل هو موقف مبني على وعي سيء ومعرفة خاطئة. فلنر كيف يحدث ذلك انطلاقاً من تحليل موجز للوضع اللبناني.

***

لدينا في لبنان مستوى ثقافي عال. فهناك نسبة عالية من المتعلمين بين السكان والأمية تكاد تكون معدومة. كما ان عدد خريجي الجامعات كبير يفيض على حاجات لبنان الذي يعمل كثير من خريجيه في الطب والهندسة والادارة وغيرها في العديد من البلدان العربية وغير العربية. كما تكثر الجمعيات والأندية الثقافية والأدبية في جميع المناطق وتتلاحق نشاطاتها من ندوات ومعارض فنية ومعارض كتب وملفات دراسية وحوارات وغيرها. ولا يخفى أن لبنان ما يزال مركزاً للطباعة والنشر في الوطن العربي والعالم الاسلامي. وهو يحظى بعدد كبير من الجرائد والمجلات ومحطات الاذاعة والتلفزيون. اذن يتمتع لبنان بمستوى تعليمي عال وحركة ثقافية ناشطة.

أما عن مركز الديمقراطية فهناك مجلس نواب ومجلس وزراء وضوابط وقيود

لجميع أجهزة الدولة. ولا يختلف اثنان في لبنان على ضرورة الديمقراطية، ويتمسك الجميع بضرورة الانتخابات النيابية وبالحرية على جميع الأصعدة. ورغم الحرب الأهلية الطويلة والمدمرة بقيت المؤسسات الديمقراطية، ومن ضمنها المجلس النيابي ومجلس الوزراء، وبقي اللبنانيون يتمتعون بدرجة عالية من الحريات، حرية إبداء الرأي، حرية الصحافة، حرية العمل الحزبي، الخ...

لكن لبنان، رغم المستوى الثقافي العالي، ورغم النظام الديمقراطي عانى على مدى ستة عشر عاماً حرباً اهلية مدمرة ومهما كانت الأسباب الخارجية والداخلية لهذه الحرب، فهي ما كان ممكناً ان تحدث لولا مشاركة اللبنانيين فيها، أو على الأقل، لولا أن ظروف الانقسام الداخلي كانت مهيئة لهذا الأمر. وفي النهاية، ما انتهت الحرب الأهلية إلا بتوافق دولي عربي جرى التعبير عنه باتفاق جاء حصيلة مؤتمر للنواب اللبنانيين خارج لبنان، في الطائف. لقد لعب بعض اللبنانيين الدور الأساسي في صياغة هذا الاتفاق وتهيئة الظروف له، لكن هذا الاتفاق الذي توصل اليه النواب البرلمانيون اللبنانيون لم يكن بمبادرة منهم. لقد عبر هذا الاتفاق عن حاجة اللبنانيين للسلام، لكنه لم يأت تعبيراً عن إرادة جماعية. وهذا الأمر يقود الى التساؤل حول جدوى اعطاء الأولوية للبحث في نظام ديمقراطي على النمط الغربي (صنع في فرنسا في العشرينات من هذا القرن) لشعب هو جزء من أمة تعتبر أن تحقيق وجودها في دولة موحدة هو الشرط الضروري لكل ما عداه.

تُعلمنا تجارب الشعوب أن الثقافة الانسانية في جزء كبير من تطورها قد نشأت وازدهرت في بلاطات الملوك والأمراء، قبل نشوء النظام الديمقراطي. كما تُعلمنا هذه التجارب أن الديمقراطية ذاتها قد جاءت حصيلة تطورات ثقافية وسياسية حدثت في بلاطات الملوك والأمراء الفيوداليين. جاءت هذه التطورات في كثير من الأحيان لتعبر عن حاجات التطور لنشوء الدولة القومية في البلدان الأوروبية الغربية. فالثقافة والديمقراطية هما حصيلة التغيير وليس هما بالضرورة شرطاً له، كما يشير إلى ذلك العنوان.

ليست الديمقراطية حلاً سحرياً، كما أن الاشتراكية التي طرحناها منذ

الخمسينات لم تكن حلاً سحرياً. وهذا الأمر ينطبق على الطرح الإسلامي الذي لا يجوز اعتباره حلاً إطلاقياً. ونحن هنا لا نعترض على الحديث عن الديموقراطية والدعوة إليها؛ بل نعترض على أنّ هذه المواضيع يأتي طرحها علينا في اطار ثنائية تضع الأمة في مواجهة الديمقراطية حيناً، وفي مواجهة الاشتراكية حيناً آخر، وفي مواجهة الطرح الاسلامي أحياناً وكأنه لا يمكن للأمة أن تكون أمة موحدة وديمقراطية او اشتراكية او اسلامية. في كل مرة يقولون لنا خياركم هو إما واحد من هذه المواضيع والطروحات أو قضية وحدة الأمة. وتتعاقب الثنائيات، وينقسم الناس على اساسها، ويتقاتلون أحياناً، وتهدر الطاقات الى ما لا نهاية. فكأنه كتب علينا، في كل مرة يتاح لنا طرح قضية الأمة كياننا الطبيعي، السياق التاريخي لحياتنا، ان نضيع الوقت والجهد في نقاشات تحرف نظرنا عن الموضوع الأساسي المتعلق بوجودنا كأمة.

المهم أن ندرك أن الديمقراطية ليست شرطاً للتغيير، بل هي ستأتي حصيلة للتغيير اي لتطور أمتنا عندما تحقق ذاتها في كيان سياسي موحد وتقبض على مصيرها وتستكمل سيرورتها التاريخية وتتابع مشروعها الكوني الإنساني. ولن تكون لدينا ثقافة حقيقية إلاّ إذا تمحورت حول الوعي بهذا الأمر. إن الثقافة العربية الراهنة، في لبنان وغيره من الأقطار العربية، لا تتمحور حول قضية الأمة في سياقها التاريخي، وبالتالي فهي فاقدة المرجعية. ليس لدى هذه الثقافة مشروع، فهي تفتقر إلى الانسجام الداخلي وتبتعد عن الأهداف التي ترسمها مشاعر وحاجات المجتمع العربي. تغرق هذه الثقافة في الجزئيات، وتجري وراء النتائج المباشرة، وتخضع للأمر الواقع بحجة تلبية الحاجات الراهنة وتنتهي إلى التبعية للسلطات المفروضة عليها.

وتتسم ثقافتنا الراهنة بطابع تبريري يسوده التوفيق والتلفيق. ذلك لأنها ثقافة تقنية تتخلى عن المشروع التاريخي الكوني الانساني للأمة وتقتصر على البحث عن تحقيق نتائج مباشرة وراهنية وتفصيلية. الثقافة المطلوبة لن يحققها تراكم كمي لمعارف جزئية بل سوف تحقَّق كنتيجة لقفزة نوعية ترتبط بمشروع الأمة.

***

يثير هذا العنوان «الثقافة والديمقراطية والتغيير» اعتراضنا ليس فقط لأنه يطرح علاقة مقلوبة، بل لأنه يوحي وكأن المطلوب تحقيق مستوى أعلى من الثقافة وتحقيق الديمقراطية على يد الغير، أو نتيجة تطورات «موضوعية» كي نقوم نحن بالتغيير(*). ولا يكتفي العقل المستريح بتكرار شعارات ومفاهيم اثبتت عدم جدواها، بل يطلب من الغير أن يحقق له شروط التغيير والتقدم.

إننا لا نفصل الثقافة عن الجهد البشري في المجالات الأخرى. ولا نعتبر الحرية إلا فعلاً أي جهداً ينبع من الارادة البشرية. وربما كانت الديمقراطية نظاماً من الأنظمة التي يمكن من خلالها ممارسة الحرية. فالديمقراطية هي حصيلة لممارسة الحرية بأحد أشكالها.

إننا نعتبر الثقافة عملاً فكرياً ينظم الجهد البشري الحر وينتظم فيه. والعمل الحر هو بالضرورة جهد مبدع خلاق. وليس التغيير أكثر من ابداع وخلق لحالة جديدة يعيشها المجتمع. لذلك فإننا نصر على أن نرى الثقافة والديمقراطية نتيجتين طبيعيتين لحركة التغيير في أمتنا وهي تلملم أطرافها وتستجمع قواها، وتتجه للفعل.

(*) يبدو أن المراد من هذه الثنائيات المتعاقبة الغاء الأمة والديمقراطية والعدالة الاجتماعية والإسلام معاً. ففي الجزائر، عندما، أحس الغرب بإمكانية تغيير حقيقي طرح الديمقراطية (الانتخابات) لمواجهة الطرح الاسلامي بطريقة أدت إلى الغائهما معاً.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

خير الدين التونسي: حُسن الإمارة أم دولة حديثة؟

مصطفى النيفر

عندما حطت طائرة سلاح الجو التركي على مدرج مطار تونس يوم ٢٨ مارس/ آذار ١٩٦٨ حاملة رفات خير الدين التونسي، فإنها لم تكن تقل بقايا الرجل الذي تولى منصب الوزير الأكبر في تونس مدة خمسة وأربعين شهراً والذي أنهى حياته السياسية صدراً أعظم وحسب، بل إنها كانت تعيد جثمان من اعتبرته غالبية النخبة التونسية مؤسس الدولة التونسية الحديثة. ويمكن بالفعل لأي دارس لتاريخ تونس الحديثة أن يجد دون عناء خيطاً يربط بين الحزب الحر الدستوري التونسي الذي كان نواة الحركة الوطنية ضد الاستعمار وبين خير الدين باشا. فـ «جماعة الإصلاح» أو «النخبة المستنيرة» أي خير الدين وجماعته، كانت الرحم الذي نمت فيه «حركة الشباب التونسي» بقيادة علي باش حامبة. ثم تطورت هذه الحركة بعد منعها ونفي زعمائها (١٩١٢) لتصبح الحزب الدستوري برئاسة عبد العزيز التعالبي (١٩٢٠). ومن هذا الحزب خرج سنة ١٩٣٤ الحزب الحر الدستوري بزعامة الحبيب بورقيبة. ولقد كان بورقيبة نفسه يؤكد على هذا التسلسل، فـ «... الحزب الحر الدستوري لم يخرج من عدم بل انه يمد جذوره في الحركات التي سبقته منذ خير الدين باشا مروراً بعلي باش حامبة والحزب الدستوري القديم»[1].

---

(١) من خطاب ألقي يوم ٩ أبريل/ نيسان ١٩٦٢.

وبعـد أيام من وصـول الرفـات من مقبرة «سلطان أيـوب» حـلَّ في الأرض التونسية وألقى رئيس الجمهورية كلمة جاء فيها ان «. . . هذه البلاد التي رآها في طور الانحلال تستعيد استقلالها بعد سبعين سنة من وفاته وتصبح دولة تقر بفضله ويتذكر بنوها أياديه البيضاء ويتذكـرون محاولاتـه لإخراجهـا من التخلف حتى ولـو أخطأ النجـاح. ثم يستحضرون رفـاتـه في يـوم عـظيم اعـترافـاً منهم بـالجميل»[٢]. وفي سنـة ١٩٩٠ أعلنت الدولـة التونسيـة ان هذه السنـة ستكون ذكرى مئوية وفاة خير الدين التونسي.

والحقيقـة أن قـراءة فكـر خـير الـدين وسـيرتـه السيـاسيـة كـانت، ككـل القراءات، تعكس دائماً وأبداً مشاغل القارىء وتستنطق النص حسب الظروف التي يعيشها. وكانت إعـادة رفات خـير الدين تعـبّر كما سبق عن «اعـتراف أبناء تونس بأياديه البيضاء على وطنه بالولاء»، لكنها كانت تعبّر أيضاً وفي الوقت ذاته عن النظرة الرسمية لأحد رموز «الشخصية التونسية» أو «أحـد مؤسسي الدولـة التونسية التحديثية». ذلك ان فترة الستينـات شهدت في تـونس موجـة تنظير لما سمي بـ «الأمـة التونسيـة» و«الإنسان التـونسي» و«الهويـة التونسيـة». وعد خـير الدين، مع غيره، رمزاً من رمـوزها. وقـد حدث أثنـاء شروع تركيـا في مراسم نقل الرفات ان راجت أنباء مفادها ان بقايا القائد القرطاجني الشهير «حنبعل»، المدفونة حسب ما هـو شائـع في منطقـة «جيبزي» Gebze الـتركية، ستعـاد هي الأخرى كرمز من رموز «الهوية التونسية»[٣].

إلا أن الاهتمام بخير الدين مر منذ انتصاب الحـماية بتـونس بمراحـل عدة، وتركزت القراءات في العالم العربي ـ الإسلامي على ناحية دون أخرى من فكـره أو حياته السيـاسية. وقـد اجتذب كتـابه **أقـوم المسالـك** (الصادر سنـة ١٨٦٧)

---

(٢) من خطاب ألقي بمناسبة يوم الشهداء ٩ أبريل/ نيسان ١٩٦٨.

(٣) برقية صادرة عن وكالة «تونس أفريقيا للأنباء»، وهي الوكالـة الرسميـة للأنبـاء، بتاريخ ٢٢ مارس/ آذار ١٩٦٨. وتقع «جيبزي» على بعد حوالي مائة كيلومـتر شرقي استانبـول على الـبر الآسيوي. ولم يقع نقل رفات «حنبعل» على فرض أنه مـدفون هنـاك فعلاً رغم اشتهـار المعلم سياحياً.

الانتباه، فصدرت الطبعة التركية سنة ١٨٧٨[٤] أي بعد عشر سنوات من صدور الترجمة الانجليزية (١٨٧٤). وكان الجنرال حسين، أحد أصدقاء خير الدين المقربين وأحد أخلص مساعديه، قد اطلع أثناء مروره بمصر رفاعة الطهطاوي «... على الأصل والترجمة الفرنسية»[٥]. ولقد اقتبس الطهطاوي «نصاً من كتاب أقوم المسالك حول ضرورة تقسيم الاختصاصات في الدولة الحديثة»، وصدرت طبعة عربية للكتاب في الاسكندرية سنة ١٨٨١[٦]. وقد ظلت شخصية خير الدين تغري الكثير من المثقفين العرب الذين أرادوا من خلال إحياء ذكراه «حفز الهمم». فنقلت مذكراته المدونة أصلاً بالفرنسية إلى العربية، ونشرت في مجلة «العالم الأدبي» التونسية في الثلاثينات، كما تعددت المقالات التمجيدية القصيرة[٧]. واهتم المشارقة في نفس الفترة بسيرة الرجل لنفس الأسباب. فكتب أحمد أمين عنه لاستثارة همم الشباب علهم «يحذون حذو المصلحين ويهتدون بهديهم فينهضون بأممهم»[٨].

إلا أن أغلب هذه الكتابات كانت كالتقاريظ الملحقة بكتاب أقوم المسالك خالية من الناحية النقدية، في حين أن رفاق خير الدين ذاته نقدوا الرجل مباشرة أو كتابة. ولم تظهر الأعمال النقدية التقويمية الجادة إلا في الستينات. من ذلك

---

(٤) بعد مغادرة خيرالدين منصب الوزارة الكبرى بتونس استدعاه السلطان عبدالحميد الثاني إلى الاستانة. وفي نص البرقية التي وجهها أمين سر السلطان بتاريخ ٢٦ أغسطس/ آب ١٨٧٨ ما يلي: «.. بعد أن قدم ظافر أفندي لصاحب الجلالة السلطان كتاباتكم، عبر جلالته عن كامل رضاه، وأنا أنقل لكم الإرادة السلطانية بالتوجه إلى استانبول للإقامة بعض الوقت»، انظر هامش ٧٩ مذكرات خيرالدين ٥١. Khereddine. Mémoires. M.T.E. Tunis 1971.

(٥) رسائل حسين إلى خيرالدين. بيت الحكمة. تونس ١٩٩١. ١/٦٥. رسالة عدد ١٩ بتاريخ ١٤ صفر ١٢٨٥ ـ ٦ يونيو/ حزيران ١٨٦٨.

(٦) محمود فهمي حجازي. أصول الفكر الحديث عند الطهطاوي مع النص الكامل لكتاب تخليص الابريز دار الفكر العربي القاهرة. د.ت. ٥٣.

(٧) منها على سبيل المثال سيرة مختصرة بقلم الشيخ محمد الفاضل بن عاشور. مجلة الثريا عدد يونيو/ حزيران ١٩٤٤. وقد نشرت مع تراجم أخرى مختصرة تحت عنوان «تراجم الرجال». الدار التونسية للنشر تونس ١٩٧٠. سيرة خيرالدين ٤٧ ـ ٥٨.

(٨) تصدير كتاب أحمد أمين «زعماء الاصلاح» مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٩٤٩. ٣.

دراسة الدكتور المنجي صميدة «**خير الدين الوزير المصلح**»[٩] التي تطرقت للنقائص الفكرية وسلبيات الممارسة عند خير الدين. ودراسة الدكتور أحمد عبد السلام «**مصطلح السياسة عند العرب**»[١٠] ثم كتابه القيم «**المؤرخون التونسيون في القرون ١٧، ١٨، ١٩**»[١١]. ومن الدراسات القصيرة القيّمة دراسة الدكتور بشير التليلي «**معطيات من أجل مقاربة الفكر الاجتماعي - الاقتصادي عند خير الدين**»[١٢]. وكذلك دراسة أحمد جدي حول مدى عمق الاشكالية الاقتصادية في فكر وممارسة خير الدين[١٣]. هذا إضافة للمقدمة النقدية التقويمية التي صاحبت طبعتي أقوم المسالك[١٤].

لم يعد هدف هذه الدراسات التونسية استنهاض الهمم أو تعريف الخلف بأمجاد السلف المصلح، بل أصبح في فترة استمرار تفوق الغرب حتى بعد الاستقلال الإجابة عن أسئلة مثل: هل كان الرجل رغم ثقافته ورحلاته يعي نوعية العلاقة بين السياسي والاقتصادي؟ هل كان يصدّق في قرارة نفسه بإمكانية إصلاح وضع تونس دون مس البنية الاقتصادية والاجتماعية والهيكل السياسي القائم؟ هل قدّر خير الدين، وهو الذي أقام بأوروبا (ولا أقول تجول فيها سائحاً) الطموح المتزايد لأوروبا الصناعية الامبريالية، أم ان إعجابه بأوروبا المتحضرة حجب عنه أوروبا المتحفزة للاستعمار؟ هل كان هذا الرجل

---

(٩) Mongi Smida. Khereddine Ministre réformateur. M.T.E. Tunis 1970.

(١٠) أحمد عبدالسلام. دراسات في مصطلح السياسة عند العرب. الشركة التونسية للتوزيع. تونس ١٩٧٨. وهي دراسات تتعلق بالمصطلحات السياسية عند ابن خلدون وابن أبي الضياف وخيرالدين.

(١١) A. Abdessalam. Les historiens tunisiens du 17, 18, 19 siécle. Paris 1973.
وفيه إشارات نقدية قيمة لفهم خيرالدين للتاريخ والتقدم وأهمية الاقتصاد. . .

(١٢) نشرت ضمن كتاب أشمل: Béchir Tlili. Etudes d'histoire sociale tunisiene du 19 siécle. Universite du Tunis 1974.

(١٣) أحمد جدي: الاشكالية الاقتصادية في الفكر التونسي الحديث من خلال أحمد ابن أبي الضياف وخيرالدين باشا. المجلة التاريخية المغربية السنة ١٦. العدد ٥٥ - ٥٦. سنة ١٩٨٩.

(١٤) صدرت الطبعة الحديثة الأولى لكتاب أقوم المسالك عن الدار التونسية للنشر بتحقيق وتقديم الدكتور المنصف الشنوفي. وهي عبارة عن مقدمة الكتاب فحسب. أما الطبعة الثانية فهي تامة وصدرت عن بيت الحكمة ١٩٩٠. وكل الاحالات تتعلق بهذه الطبعة الثانية.

المثقف المطلع مدركاً لآلية التاريخ الإسلامي عموماً والتونسي بشكل خاص[١٥]؟ وباختصار، كيف تصور خير الدين أن بإمكانه بناء هيكل سياسي حديث على أسس اقتصاد سياسي قديم ومغاير ومتخلف؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة لا تمثل دراسة لتجربة خير الدين في تونس (أو في تركيا) بل تفسر سبب التعثر في بناء الدولة الحديثة حتى أيامنا هذه. ففي دراسة جديدة عن التجربة البورقيبية في بناء الدولة بعد الاستقلال ينتهي عالم الاجتماع التونسي **عزيز كريشان** إلى أن خصائص هذه الدولة هي: مشخصة وفردية، تعتمد على الولاء الفردي والمحسوبية، منقطعة عن البلاد الحقيقية (العميقة)، ترضخ الاقتصادي للسياسي، انتقائية في اختيارها لنواحي الحداثة...[١٦] وهي خصائص كانت قائمة منذ قرون الأمر الذي يؤكد ان علاقة السلطة بالمجتمع وعلاقة البلاد بأوروبا لم تتغير في جوهرها. وهكذا نلاحظ ان البلاد لا تزال تعيش فترة من فترات مرحلة بدأت منذ أربعة قرون وان لا شيء يشير إلى أن المعطيات الأساسية قد تغيرت. وسنورد حوادث جدّت في أربعينات وخمسينات وستينات القرن الماضي تتعلق بموقف تونسي من «نظام عالمي جديد» برز من ذلك الحين، ظاهرة الشرعية والقانون وحقيقة القوة. لذا فإن العودة إلى الاقتصاد والسياسة في تونس خلال القرنين الماضيين ليست عودة إلى الماضي بل إضاءة للحاضر أو لنقل انها اكتشاف لـ «أزلية الأمس» L'Eter-nel hier حسب تعبير ماكس فيبر[١٧].

تبقى إشارة ضرورية وسريعة لقضية المراجع. فلقد كان فكر خير الدين يدرس أساساً من خلال كتاب **أقوم المسالك**، أما سيرته فإن المصدر المعتمد فيها

(١٥) الشائع عند الدارسين التونسيين المعاصرين أن المؤرخ ابن أبي الضياف وخيرالدين تأثرا بالفكر الخلدوني كما ورد في «المقدمة». وبتصفح كتابي «الاتحاف» و«أقوم المسالك» نجد أن هذا التأثر انتقائي يتعلق بقضايا محدودة مثل «العدل أساس العمران» أو «السكة وضربها» أو «عدم الانكار لما ليس بعهود». أما ما يتعلق بأهل الحل والعقد وأهمية الاقتصادي وفلسفة التاريخ فإنها قضايا لم تؤثر فيهما على ما يبدو.

(١٦) Aziz Krichen. Le Syndrome Bourguiba. Céres productions. Tunis 1992.

(١٧) Max Weber. Le savant et le politicien. Plon. Paris 1982. p. 102.

كان ما أورده أحد أقرب أصدقائه ومساعديه الشيخ **محمد بيرم الخامس** في كتابه «صفوة الاعتبار»[١٨]. إلا أن وثائق كثيرة نشرت بعد ذلك[١٩]. إذ كان آخر أبناء خير الدين، الطاهر[٢٠]، قد شرع في إحراق وثائق أبيه سنة ١٩٣٠ وأمكن للمؤرخ محمد صالح مزالي استنقاذ بعضٍ منها[٢١]. وأهم المراجع المعروفة إلى حد الآن هي :

* وصية لأبنائي (سيرته السياسية في تونس وتركيا). أملاها حوالي ١٨٨٠.

* برنامجي. أملاه على الأرجح سنة ١٨٧٧.

المشكلة التونسية من خلال المسألة الشرقية (مشروع حل مشاكل تونس في إطار إصلاح عثماني أشمل) أملاه في حدود سنة ١٨٧٧.

الرد على الافتراءات (رده على ما اتهم به من التفريط في بعض ضياعه لشركات أجنبية أو عمله لتسليم تونس لفرنسا أو تخطيطه لإعادتها للتبعية الفعلية العثمانية) أملاه على الأرجح سنة ١٨٧٨.

ولقد جمعت كل هذه الوثائق في الجزء الأول من «مذكرات خير الدين»[٢٢].

* وثائق عديدة محفوظة في الخزينة الرسمية للدولة التونسية (الأرشيف).

---

(١٨) صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار (خمسة أجزاء) الأجزئة الأربعة الأولى المطبعة البهية القاهرة ١٣٠٣هـ. الجزء الخامس مطبعة المقتطف القاهرة ١٣١١هـ. الفصل المخصص لوزارة خيرالدين بتونس ٢/ ٣٤ ـ ٧٥.

(١٩) أحمد عبدالسلام. احصاء وتلخيص لوثائق خيرالدين الخاصة. تونس ١٩٧٩.

(٢٠) ترجمة الطاهر خيرالدين في تراجم الاعلام ٢٤٩ ـ ٢٥٧. وفيها أنه أقام بتونس بعد تقلبه في عدة مناصب منها ولاية فلسطين أيام العثمانيين. تولى وزارة العدل بتونس وتوفي سنة ١٩٣٧.

(٢١) تزوج خيرالدين أربع مرات وأنجب عدة أبناء: محمد السعيد (مات طفلاً) وصالح الداماد (صهر السلطان) أعدم سنة ١٩١٣، والهادي ومحمود (توفيا عن غير عقب سنتي ١٩٢٢ و١٩٢٦). أما الطاهر فإنه أنجب أحمد الذي مات في حياته سنة ١٩٣٠. واثر ذلك اعتبر الطاهر خيرالدين أن أسرة خيرالدين باشا زائلة لا محالة فشرع في اتلاف مخلفات والده. أنظر مقدمة محمد صالح مزالي لرسائل أحمد ابن أبي الضياف لخيرالدين التونسي. الدار التونسية للنشر ١٩٦٩. ٩ ـ ١٠.

(٢٢) نشر في مذكرات خيرالدين ٣١٨ ـ ٣٢٤.

منها ما هو إداري صرف ومنها ما هو شخصي مثل «المعروض» الذي أرسله للباي محمد الصادق بتاريخ ١٠ ذي القعدة ١٢٩٢هـ (أكتوبر/ تشرين أول ١٨٧٥). كما أصدرت مؤسسة بيت الحكمة الجزء الأول من رسائل الجنرال حسين إلى خير الدين سنة ١٩٩١. أما الرسائل المكتوبة بالشفرة والموجهة من وإلى الشيخ محمد بيرم الخامس[٢٣] فإنها لم تنشر بعد. لكن الثابت ان مثل هذه الوثائق لن تحمل معها يوم نشرها سوى معلومات تاريخية ولن تضيف جديداً يذكر حول فكر خير الدين.

تونس بين الثوابت المحلية و«الجوار» الأوروبي

كان دخول العثمانيين إلى تونس صائفة ١٥٧٤ نقطة تحول في تاريخ البلاد. وكانت أفريقية (كما يسميها العرب) قد شهدت منذ منتصف ثلاثينات القرن السادس عشر (١٥٣٤ ـ ١٥٣٥) ظاهرتين أساسيتين: الأولى محلية صرفة وتتمثل في انحسار نفوذ السلطان الحفصي إلى الشمال الغربي من البلاد واستقلال القبائل عن العاصمة مركز الدولة والعمران[٢٤]. وكانت السلطة الحفصية تمتد أيام مجدها من تلمسان إلى طرابلس. اما الظاهرة الثانية فهي انتقال أوروبا (اسبانيا أساساً) إلى الهجوم وغزوها سواحل المغرب والجزائر وتونس. وكان بنو عثمان قد توسعوا في المشرق العربي في إطار صراع قوى إسلامية محلية، أما ضمها للجزائر وتونس فانه كان في إطار صراع دولي متوسطي. وسيرضخ تاريخ تونس منذ ذلك الحين (وإلى اليوم) إلى تأثير هذين المعطيين: القطيعة بين العاصمة ـ المركز وباقي البلاد ورضوخ الجهاز السياسي في العاصمة للضغط الأوروبي (اسبانيا ثم فرنسا) واخذ «الجوار» الأوروبي بعين الاعتبار أكثر من الواقع الاجتماعي المحلي. بل ان المحلي طوّع ليتكيف مع المؤثرات والمتطلبات الخارجية.

---

(٢٣) مقدمة محمد صالح مزالي لمذكرات خيرالدين. ١٠ ـ ١١.

(٢٤) ابن أبي دينار. المؤنس في أخبار أفريقية وتونس. المكتبة العتيقة. تونس ١٩٦٧. الخبر عن خلافة الأمير أبي محمد الحسن ١٦١ ـ ١٦٢.

نظمت الدولة العلية تونس باعتبارها ولاية عثمانية، تتوزع فيها السلطات (من الناحية النظرية) بين مراكز قوى ثلاثة: الباشا وهو موظف سام يوليه السلطان ومهمته سياسية إدارية، والداي وهو رئيس «الديوان» أي مجلس ضباط الحامية التركية، والباي وهو قائد الوحدات العسكرية المكونة من قوى القبائل المحلية. وكانت العلاقة متوازنة أول الأمر ثم برزت سلطة الداي بداية من فترة عثمان داي (١٥٩٨). قد تزامن حكمه مع بروز جملة عوامل ستبقى مؤثرة بشكل دائم في مستقبل البلاد.

* بداية تنظيم داخل البلاد إدارياً بإخضاع العمق للعاصمة، وهو الأمر الذي سيتواصل مع خلفاء عثمان داي.

* بداية تمتع تونس باستقلال فعلي إزاء الباب العالي مع بقاء التبعية الاسمية. وهو الأمر الذي سيترسخ طيلة القرنين السابع عشر والثامن عشر.

* استرجاع النشاط الحضري بعض قواه من خلال عودة الحركية لسكان المدن المدعومين بقدوم آخر وفود المهاجرين الاندلسيين (الاجلاء النهائي كان سنة ١٦٠٩).

* بداية توسع رأس المال التجاري الأوروبي بشكل محتشم أول الأمر. وقد ربطت أول علاقة سلمية تجارية بين تونس وفرنسا سنة ١٦٠٥.

وكنتيجة لهذا الاستقرار النسبي تأسست، بموازاة سلطة الدايات ثم كعديل لها دولة وراثية ذات طابع مدني هي الدولة المرادية التي أرسى دعائمها مراد الأول (١٦١٣ ـ ١٦٣١) الملقب بـ «كورسو» (اشارة لكونه مملوكاً من جزيرة كورسيكا). ثم تعاقب على السلطة بعده حمودة المرادي (١٦٣١ ـ ١٦٦٦) مراد الثاني (١٦٦٦ ـ ١٦٧٥) محمد الأول (١٦٧٥) محمد الثاني (١٦٧٥ ـ ١٦٧٧) علي (١٦٧٧ ـ ١٦٩٦) مراد الثالث (١٦٩٦ ـ ١٧٠٢). وقد عمل المراديون على دعم نفوذهم فكسروا شوكة القبائل داخل البلاد (أولاد أبي الليل، أولاد أبي سالم، أولاد حمزة، أولاد سعيد) واحيوا عادة سلاطين بني حفص في الخروج

في جيش لجمع الجباية [٢٥]. إلا ان هذا التوازن كان هشاً **فالقبائل داخل البلاد كانت «سهلة الاخضاع عسكرياً مستحيلة الانقياد إدارياً»**. اما سكان المدن أي تونس بالدرجة الأولى فانهم كانوا مهمشين سياسياً، يشركون في بعض المناصب أحياناً لكن دون ان يكون لهم أثر فعلي في صنع القرار. وسيبقى هذا الاستقرار الهش المعرض لأقل الهزات سمة من سمات الدولة الحسينية التي خلفت المراديين.

انتهت الدولة المرادية في دوامة من الاضطرابات المحلية (حكم مراد الثالث المجنون) والاقليمية (حرب بين ترك تونس وترك الجزائر) والاقتصادية العالمية (انعكاس أزمة القرن السابع عشر في أوروبا على تونس). وجاء حسين بن علي التركي ليؤسس دولة وراثية سيتعاقب عليها من سنة ١٧٠٥ إلى مطلع القرن الحالي كل من: حسين بن علي (١٧٠٥ ـ ١٧٤٠) علي باشا (١٧٤٠ ـ ١٧٥٦) محمد (١٧٥٦ ـ ١٧٥٩) علي (١٧٥٩ ـ ١٧٨٢) حمودة (١٧٨٢ ـ ١٨١٣) عثمان (١٨١٣ ـ ١٨١٤) محمود (١٨١٤ ـ ١٨٢٤) حسين (١٨٢٤ ـ ١٨٣٥) مصطفى (١٨٣٥ ـ ١٨٣٧) أحمد (١٨٣٧ ـ ١٨٥٥) محمد (١٨٥٥ ـ ١٨٥٩) محمد الصادق (١٨٥٩ ـ ١٨٨٢) علي (١٨٨٢ ـ ١٩٠٢).

لم تقدم الدولة الحسينية في تقنية ممارسة السلطة جديداً يذكر انما واصلت ممارسات المراديين في اخضاع داخل البلاد للسلطة المركزية. اما ما سيحسبه بعض الدارسين على التحديث بداية من عهد احمد باي، فانه لم يكن قراراً ارادياً نابعاً من تحول اجتماعي حاصل في عمق البلاد بقدر ما كان رد فعل على زيادة النفوذ الأوروبي (أي الفرنسي بالدرجة الأولى). أي رد فعل «اقليم» محدود الإمكانيات والموارد تجاه قوة أوروبية متوثبة وطموحة تبحث عن «متسع حيوي».

يكرر مؤرخ هذه الفترة احمد ابن ابي الضياف في تاريخه [٢٦] عبارة **«تونس**

(٢٥) مصدر سابق ٢٢٧.
(٢٦) أحمد ابن أبي الضياف. اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان (ثمانية جزاء) نشر وزارة الثقافة تونس. (١٩٦٣ ـ ١٩٦٦).

الفقيرة حساً ومعنى» وقد تبدو هذه العبارة سوداوية متشائمة غير لائقة بـ «الخضراء» وخاصة إذا قيست بالصفحات التي حبرها ابن ابي دينار (المتوفى سنة ١٦٢٨) في وصف تونس وترفها[٢٧]. الا ان صاحب **المؤنس** كان في ذلك مادحاً ولم يكن مؤرخاً ناقداً منصفاً. والحقيقة ان المغرب ككل كان منذ أيام ابن خلدون قليل المدن والامصار[٢٨]. وكان المغاربة يتلقون أخبار الغنى والرفه في المشرق «بالانكار غالب الأمر»[٢٩] لما غلب عليهم من البداوة. والأرجح ان تونس والمغرب الأوسط (الجزائر) لم يشهدا ثروة أو رفاهية تقارب ما عرفته اندلس الامويين ومصر الفاطميين أو عراق العباسيين، وللجغرافيا الأثر الأكبر في ذلك. فتونس على عكس المغرب الاقصى بعيدة عن تأثير المحيط الاطلسي، ولا تمر بها انهار ذات بال. اما تضاريسها فانها قليلة الارتفاع لا تمكنها الا من نسبة امطار ضعيفة وغير منتظمة. ولقد جعل كل ذلك البلاد تتقلب بين خصوبة نسبية وقحط أو بين جدب وفيضانات. ولقد كانت اغلب الازمات السياسية مصحوبة (أو مسبوقة) بسنوات عجاف.

ومنذ العهد القرطاجني كان هناك تمايز بل تناقض بين الشريط الساحلي المترف نسبياً والملتفت نحو البحر وبين داخل البلاد المستتبع. ويصف أحد المؤرخين التونسيين هذا الوضع الذي ينطبق على قرطاج أو الدولة الحسينية قائلاً: «.. كان حكام البلاد من أعيان المدن والجهات المحظوظة يملكون وسائل قهر حربية وإدارية يسلطونها على تلك المناطق (الداخلية). فكان ذلك الوضع كفيلاً بان يضمن لهم السيطرة على بقية البلاد واستغلالها حتى وان أدى الأمر إلى تشريد غير الممتثلين والمتمردين واقصائهم نحو الهوامش القاحلة الجدباء والرمي بهم في حياة التوحش المتأخرة»[٣٠].

---

(٢٧) المؤنس. الباب الأول في التعريف بتونس.

(٢٨) ابن خلدون المقدمة. دار الكتاب اللبناني. بيروت ١٩٥٦. ٦٤٣ - ٦٤٤.

(٢٩) مصدر سابق ٦٥٨ - ٦٦١. وانظر تعليقه على تكذيب العامة ابن بطوطة حول ما نقله عن الثروة والعمران بالمشرق ٣٢٥ - ٣٢٧.

(٣٠) محمد الهادي الشريف. ماذا يجب أن تعرف عن تاريخ تونس؟ دار سراس للنشر. تونس ١٩٨٠. المقدمة ١١.

وكانت هذه السلطة المتمركزة في العاصمة تواجه باستمرار صعوبة بالغة في التوفيق بين متطلبات الدولة (نفقات الجند والموظفين، الحصون، السلاح. . .) وبين محدودية الموارد. وكانت الدولة الحفصية في أيام ازدهارها تصارع هذا المشكل الازلي. إذ تنقل كتب التاريخ أخباراً تتعلق بإلغاء كثير من المجابي والمكوس التي لا نعرف تاريخ فرضها. لكن هذا الإلغاء سرعان ما يتكرر بعد مدة مما يشير إلى ان المجابي ارجعت في بعض الاثناء. ينقل الزركشي ان السلطان أبا فارس عبد العزيز (١٣٩٤ ـ ١٤٣٤) الغى «. . . الكثير من المجابي منها مجبى الرهادنة (باعة الامتعة والملابس) ومجبى الماشية ومجبي سوق العطارين. . . (إلى ان يقول) ومجبى الصابون وقدره ستة آلاف دينار ذهباً وأبيح للناس عمله بعد ان كان عمله محصوراً متوعداً فاعله بالعقوبة المالية والبدنية. . . وترك ما كان موظفاً على الزفانين والغانيات والمخنثين. . . وأمر بهدم الفندق الذي كان بباب البحر تباع فيه الخمر وكان مجباه عشرة آلاف في العام. . »[٣١].

ولقد رضخ الاتراك كما رضخ الحفصيون لمواقع البلاد الجغرافي ـ الاقتصادي ففرضوا ضرائب مختلفة لتمويل الجهاز الإداري ـ العسكري. يذكر الوزير السراج (المتوفى سنة ١٧٣٦) «ان العسكر التونسي كان أول الحال (أي أول فترة العثمانيين) ثلاثة آلاف عسكري حتى تولى يوسف داي. فزاد ألف عسكري بسبب الفتنة التي بينه وبين الجزائر (١٦٢٧ ـ ١٦٢٨). . . وبهذه الزيادة تضاعف الطلب وثقل الحمل في شأن المرتب»[٣٢]. ويمكن تجسيم هذا الهاجس المالي وما ينجر عنه من علاقة بين الحاكم والرعية في حادثة نقلها السراج في معرض كلامه عن الداي احمد خوجة (١٦٤٠ ـ ١٦٤٧)، قال: «. . . اتاه بياع القثاء يشكو جندياً اغتصب منه واحدة بفلسين وضربه. فأرسل

(٣١) الزركشي تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية. المكتبة العتيقة. تونس ١٩٦٦. دولة أبي فارس عبدالعزيز ١١٧ ـ ١٢٠.

(٣٢) الوزير السراج. الحلل السندسية في الأخبار التونسية. دار الكتب الشرقية تونس ١٩٧٣. ١٩٧/٢ ـ ١٩٨.

من أتى بـه وقال: يـا هذا أتعلم ان هؤلاء عليهم قـائد ملتزم؟ وإذا انفتـح باب الغصب والجور بطلت الباعة، وإذا بطلت انقطع مدد القائد، وإذا تعطل القائد انقطع المال المرتب للعسكر، وإذا انقطعت المرتبات تأتيني اما أبيع كـركي (ثوب ذو فروة) او تتسبب في قتلي. وأشار إلى خدمه برفعه إلى الديوان وضربه خمسـمائة سوط بعدما دفع للبيـاع حقه»[٣٣]. والـواضح ان تصرف احمـد خوجـة لا يقصد العدل في ذاته بل يهدف حماية توازن ضروري لبقاء الآلة الإدارية ـ العسكرية.

لم يخرج حسين بن علي عن هذه القاعدة، فبعـد ان ضمن استقرار حكمـه بالبيعة العامة (١٧٠٥) ثم بتثبيت السلطان، انتهج سياسة اقتصادية يصفها ابن ابي الضيـاف بقـولـه: «. . سعـدت المملكـة وأهلهـا بيمنـه وامتـلأت أيـديهم بالمكاسب فأثاروا الأرض وعمروها. وخفف على الفلاحـين من أثقال المغـارم ما قوّى به الأول. . وتنافسوا في الصناعات. . »[٣٤]. إلا ان هذه الإجراءات وغيرها الرامية لتنشيط الاقتصاد كانت تقصد أساسـاً توفـير مصادر تمـويل لـ «الـدولة». ولقـد اتخذ حسـين بن علي إجـراءات أخرى لتـوطيد أركـان الجهاز السيـاسي لا لتحديث البلاد وسار خلفاؤه على نهجه كلما امكنهم ذلك، ومنها:

* **الحـد من القرصنـة التي ازدهرت في أواخـر القرن ١٦ ومـطلع القـرن ١٧**. فبعـد ان كانت مصـدراً من مصادر الـدخـل (بضـائـع، اتـاوات، فـديـة الأسرى) تضـاءل دورها بـارادة سياسيـة لان البايـات فضلوا المصـدر التجـاري المضمـون فتوخـوا سياسـة سلمية[٣٥]. وسيتـدعم هذا التـوجه مـع زيـادة القـوة العسكرية الأوروبية، إلى درجة ان إلغاء القرصنة رسمياً في تونس (١٨٣٠) كان إجراء شكلياً فرضه واقع التفوق الأوروبي.

* **ازدهار التجارة مع أوروبا**. لاحظ العـديد من الـرحالـة الأوروبيين ان

---

(٣٣) مصدر سابق ٢/٢٢٣ ـ ٢٢٤.

(٣٤) اتحاف ٢/٩٥.

(٣٥) Mohammed Hedi Cherif. Pouvoir et société dans la Tunisie de Hussayn bin Ali, Université de Tunis 1984. 1/169 - 173.

تونس هي القطر الشمال الافريقي الوحيد الذي تحتل فيه التجارة مكانة هامة. ففي سنة ١٧٤٢ ـ ١٧٤٣ كان دخل الدولة من تجارة الجلد والبقول الجافة وأداءات الجمارك أكثر من مائتي الف ريال (عدا مداخيل بيع الحبوب والزيت)[٣٦]. في حين ان مداخيل الدولة من القرصنة سنة ١٧٣١ لم تتجاوز «بضعة عشرات آلاف من الريالات»[٣٧]. وكانت هذه التجارة احتكار الدولة أي ان الباي كان حريصاً على الانفراد بالمصدر الرئيسي للنقد الذهبي. ويصف قنصل فرنسا سنة ١٧١٤ حسين بن علي بانه: «. . . التاجر الوحيد في البلاد، لانه الوحيد الذي يشتري من رعيته والوحيد الذي يبيع المسيحيين»[٣٨]. اما ما كان يشتريه «التاجر الأوحد» فكان أساساً مواد فلاحية (زيت زيتون، حبوب، بقول جافة) وبعض المواد الأولية مثل الجلود. وكان الباي يستعمل العديد من الملتزمين (اللزامة جمع لزّام في اصطلاح التونسيين) الذين اثروا ثراء فاحشاً لكن اليد العليا كانت دائماً لصاحب البلاد الذي يباشر الاتصال مع القناصل. لكن هذه التجارة لم تكن تبادل انداد بل كانت هناك دائماً «يد عليا ويد سفلى» ولقد تأكد ذلك بشكل قطعي بعد احتلال فرنسا للجزائر (يوليو/تموز ١٨٣٠) وفرضها على تونس اتفاقية تكرس تفوقها (اغسطس/آب ١٨٣٠) وتدخل عنصر جديد هو التجار الأجانب الذين سيمهدون لالحاق تونس نهائياً بفرنسا.

* **الأداءات والضرائب المختلفة.** إضافة لاحتكار الدولة تجارة الملح والتبغ والصابون والجلد والجبن فانها كانت الوحيدة التي تشتري الحبوب من الفلاحين الذين يدفعون ضريبة العشر ويقدمون للسلطة كمية من الحبوب بأسعار منخفضة وهو ما يسمى بالمشترى. ولم يكن جمع كل ذلك بالأمر الهين الذي تقبله نفوس الفلاحين، لذلك ترسخت عادة خروج محلتين (جيشين) لجمع المجبى تعرف الأولى بمحلة الصيف تتوجه لمناطق الحبوب أثر الحصاد وتقصد الثانية في الشتاء مناطق الزياتين. وبما ان هذا الاستنزاف المنظم لم يكن كافياً

(٣٦) مصدر سابق ١٦٦/١.
(٣٧) مصدر سابق ١٧٢/١ ـ ١٧٣.
(٣٨) مصدر سابق ١٩٩/١.

فان الدولة كانت تملك الحانات[٣٩] **وتتقاضى ضرائب لا يعلم مقدارها من ملتزم البغاء**[٤٠].

وينقل ابن ابي الضياف قول أحد الوزراء واصفاً حال البلاد مع حاكمها وموظفيه: «. . . قال الوزير (حمودة بن عبد العزيز) مخاطباً الباي (حمودة باشا الحسيني) هذه المملكة كالبقرة والناس تتوارد على حلبها وانت آخذ بقرونها»[٤١]. كان هذا زمن حمودة باشا الحسيني الذي عده صاحب الاتحاف: «عماد البيت (الحسيني) وفريدة السلك»[٤٢]. اما في عهد محمد الصادق باي فان الجنرال حسين يصف الاستنزاف موجهاً خطابه للباي: «. . . يا سيدي ان حال هذه المملكة كحال بقرة، إذ حلب ضرعها حتى خرج الدم»[٤٣]. **وكان الباي احمد إذا جلس في المحكمة «كاد لا يسمع الا شكايات المتظلمين من اللزامة والعمال»**[٤٤].

ولقد تحالفت تضاريس البلاد مع السلطة، فالحصون الطبيعية قليلة والأراضي منبسطة تسهل السيطرة عليها وعلى سكانها وهو أمر لاحظه أحد الغزاة إذ «رأى حسن البلاد وخصبها وأخلاق اهلها وطاعتهم للأمراء»[٤٥]. الا ان ابن ابي الضياف يصف ذلك دون تورية قائلاً: «. . . **قاسى الناس من عسف اللزامة ما لا يطيقه غير أهل المملكة التونسية**»[٤٦].

الا ان هذه السياسة الاقتصادية الموجهة نحو تمويل الجهازين الإداري والعسكري سارت بسرعة نحو الافلاس التام، ولم يكن ذلك بالأمر المفاجىء، فقد سبقت ذلك مقدمات منذرة مثل انتهاء الحروب النابوليونية وعودة فرنسا

---

(٣٩) اتحاف ٣/٩٣.
(٤٠) السلطة والمجتمع ١/٢٠٦ و١/٣١١.
(٤١) اتحاف ٣/١٥.
(٤٢) مصدر سابق ٣/١٢.
(٤٣) مصدر سابق ٥/١١٢ ـ ١١٣.
(٤٤) مصدر سابق ٤/١٤٤ ـ ١٤٥.
(٤٥) مصدر سابق ٢/١٥٣.
(٤٦) مصدر سابق ٤/٨٠.

للمسرح المتوسطي (١٨١٥) ثم احتلال الجزائر وفرض وصاية فعلية على تونس بعد شهر من ذلك. ثم كان اعلان الدولة عن عجزها عن دفع ديون التجار الفرنسيين بعد بيع محصول الزيت مقدماً. فرشح لحل هذه الأزمة الاقتصادية الخانقة مملوك شركسي هو شاكير صاحب الطابع. فمارس سياسة تقشف وضغط نفقات (حتى على الباي وأسرته) ونجح في الخروج بالبلاد من صعوباتها ولعل مصطفى باي فهم ان مهمة شاكير قد انتهت فأمر بخنقه دون مراعاة للخدمة أو المصاهرة (١٨٣٧) ثم استمر العد التنازلي حتى الصفر أي انعدام الحياة الاقتصادية الوطنية في عهد الصادق باي عشية فرض الكومسيون المالي (١٨٦٩).

بدأت إجراءات التحديث الحثيثة مع تولي احمد باي. وأبرز نواحي التحديث كانت تتعلق أساساً بالجيش (مدرسة لتخريج الضباط، مصانع ذخيرة وأسلحة، تعصير التدريب والزي...) وبعض المصانع والمنشآت التحسينية حسب تعبير ابن ابي الضياف والتي استفاد منها رأس المال الأوروبي اكثر مما استفادت منه البلاد. ويشير استقراء الفترة الأحمدية ان التحديث كان موجهاً بالثوابت التالية:

* ان الإجراءات كانت فوقية ولم تكن ناتجة عن تصور اجتماعي سابق. فهي تطويع القاعدة لإرادة السلطة الفوقية، ارضاخ الاقتصاد لمتطلبات الجهاز السياسي أي لمزيد نجاعة الأداة العسكرية ـ الإدارية.

* لم يتأثر احمد باي بأطماع فرنسا قدر تأثره بل جزعه من انهاء الدولة العلية لسيطرة آل القارمانلي على طرابلس. وكان يخشى ان يلحق الحسينيين ما لحق بأولاد القارمانلي فبحث عن سند وهمي لاستقلال خيالي في فرنسا التي

---

(٤٧) انظر ترجمة شاكير اتحاف ٢٨/٨ ـ ٣٢ ومقتله بعد تفاصيل وزارته، اتحاف ٢٠٤/٣ ـ ٢٢٤. وهو يشبه خيرالدين من حيث الشخصية والدور الذي اضطلع به مع اختلاف في نهايتها. ولا ريب أن خيرالدين الذي لم يقدم تونس بعد أثناء وزارة شاكير سمع بتجربته من «الشراكسة» فظل شبح وزير مصطفى باي مخيماً على وزير الصادق بأي.

زينت له الأمر. ولم يدرك احمد باي خطورة سياسته المعرضة عن الاستانة المقبلة على باريس الا متأخراً عندما قال قنصل فرنسا صراحة: «انت لا تقدر على فعل شيء من سياسة بلادك الا بإذن دولة فرنسا... فقال الباي لوزرائه: اقتحمت الاخطار خشية ان ينقص لي شيء من التفويض المعتاد لسلفي من دولة ندين بطاعتها (العثمانية) فأصبحت الآن لا قدرة لي على فعل شيء الا بأذن فرنسا»[٤٨].

*** تذوب مصلحة البلاد في مصلحة السلطة ثم مصلحة السلطة في مصلحة الفرد ـ الحاكم.** يصف صاحب الاتحاف احمد باي رائد التحديث بأنه كان: «.. كريماً جواداً متلافاً متعلق النفس بالمعالي تعلقاً افضى إلى ضيق حال المملكة»[٤٩]. ولقد بنى في مرضه الذي توفي فيه قصراً «صرف عليه ما ينشيء بلاداً ينتفح بها... حتى قال بعض الناس ان الباي اراد ان يبقي المملكة لمن بعده فارغة من المال والعمران»[٥٠]. ولقد استمر الوضع مع من خلفه (محمد ثم محمد الصادق).

*** التقى كل ذلك بانعدام ذمة العمال والملتزمين وبالشره الأوروبي.** فتعددت «الإجراءات التحديثية» التي لا فائدة منها الا للشركات الأجنبية مثل نقل ماء «عين زغوان»[٥١] أو ادخال التلغراف (مطلع سنة ١٨٦٠) الذي قال عنه صاحب الاتحاف: «... حصل منه دخل للعملة ولمن تسبب لهم ولم تظهر له في المملكة فائدة... ولم يكن في هذا القطر عمران يحفظ الأعواد الممتد عليها سلك الجذب لان غالبها في قفار الفيافي تتحكك بها الوحوش وسوائم الانعام»[٥٢].

وكل ما أشرنا إليه ينطبق تمام الانطباق مع فروق طفيفة، على مصر محمد

(٤٨) اتحاف ١٢١/٦.
(٤٩) مصدر سابق ١٦٤/٤.
(٥٠) مصدر سابق ١٤١/٤.
(٥١) مصدر سابق ٢٦١/٤ ـ ٢٦٤.
(٥٢) مصدر سابق ٢٢/٥ ـ ٢٣.

علي. حيث اعتبر محمد عبده ان هدف أعمال محمد علي لم يكن تعصير البلاد بل تشديد قبضة الجهاز الإداري[٥٣].

كانت خيانات الملتزمين مسلمين ويهود[٥٤] مأساة متواصلة الحلقات، إلا ان الحاشية كانت تضم دائماً صوتاً ينبه ويحذر. وكان شاكير صاحب الطابع قد احتج على الباي وأسرته في شجاعة غريبة فاصلاً بين مالية الدولة ومخصصات الباي وأسرته: «. . . انا اجمع المال ليكون خزنة البلاد وأنتم تبددونه في أغراضكم وأغراض أولادكم»[٥٥]. وحذر احمد ابن ابي الضياف احمد باي من كثرة عسكر لا مبرر له، فقال له الباي غاضباً: «. . . والله لا اسرح العسكر أو يقطع رأسي، وأشار بيده إلى رقبته من شدة الغضب» فانبرى وزير الحرب يبرر طلب التخفيض بوجود «نظام عالمي قائم على الشرعية الدولية» وقال: «. . . **يا سيدي ان الدنيا الان مؤسسة على الحقوق باتفاق الدول، وهذا العسكر ان اعددناه لزيادة في المملكة فالمحقق ان ذلك لن يقع. وان اعددناه لدفع الضرر داخل المملكة فالظاهر أنه أكبر من الحاجة**»[٥٦]. ولم يقتنع أحمد باي إلا ان خلفه محمد اضطر لذلك لانه فضل تقليص نفقات الجيش على تخفيض نفقات القصر. وقد أصبح «الضباط دون مضبوطين والأمراء دون مأمورين» كناية عن زيادة عدد الضباط دون زيادة مناسبة لعدد الجنود، والتعبير لابن ابي الضياف. وقد برر محمد باي تسريح الجنود بقوله: «. . . **ان الدنيا الان وفيها عظماء الدول قائمة على الحقوق. ولو كانت على حسب القوة ما يمنع القوية ان تستولي على الضعيفة؟ وحسبنا من العسكر ما نستعين به على الهناء ودوام**

---

(٥٣) محمد عبده. الأعمال الكاملة. دار الطليعة. بيروت. آثار محمد علي في مصر. ١/٧٢١ ـ ٧٢٨.

(٥٤) تحالف الوزير مصطفى خزندار والملتزم محمود بن عياد ورئيس القباض اليهودي نسيم بشي. انظر رسالة الجنرال حسين «حسم الالداد في نازلة محمود بن عياد». مطبعة جريدة الكوكب الاسكندرية ١٨٧٥. ولم يكن محمود بن عياد أول ملتزم من آل بيته يفر بميزانية البلاد، فقد فرّ جده أحمد بن عياد أيام حمودة باشا الحسيني إلى مصر بكل أموال الدولة. انظر الجبرتي عجائب الآثار ٤/١١ ـ ١٢.

(٥٥) اتحاف ٢/٢٢٠.

(٥٦) مصدر سابق ٤/١٤٧ ـ ١٤٨.

الراحة لبلادنا وتربية الجهال»[٥٧]. والذي يتضح من المواقف السابقة ان الباي يخلط بين الدولة وشخصه ويعتبر، رغم وجود بعض الناصحين المخلصين حوله، ان الجيش (والإدارة ككل) أداة من جملة أدوات أخرى لارضاخ الرعية و«تربية الجهال».

تسارعت الأحداث خلال السنوات الاخيرة لحكم احمد باي وطيلة فترتي خليفتيه محمد ومحمد الصادق، فأصبحت البلاد مرهونة لدى التجار الأوروبيين من الباي وأسرته إلى آخر خيمة بدوي، وبيعت محاصيل الزيت والحبوب مسبقاً ولسنوات عديدة واضحى النزر القليل «المحلوب من ضرع البقرة» عاجزاً عن تسديد فوائض الدين. فلجأ محمد باي إلى اقرار ضريبة سميت بـ «الاعانة» وقدرها ٣٦ ريالاً يدفعها كل فرد (١٨٥٦). ثم تقرر في تسرع غير مسؤول مضاعفة مقدار الاعانة (١٨٦٣) فكان ذلك بمثابة الشرارة التي الهبت البلاد ضد النظام المنتصب والمتجاهل تماماً واقع البلاد اجتماعياً واقتصادياً. وما ان هدأت الثورة بعد اغراق نواح كثيرة في الدم حتى جاء دور الكوليرا لتنزل بالبلاد إلى ما دون الصفر اقتصادياً. ويصف ابن ابي الضياف وضع البلاد قبيل فرض الكومسيون المالي عليها بقوله: «.. كاد متجر تونس ان ينحصر في جلود الانعام والمواشي الميتة وخرق اموات الفقراء... ثم بيعت خيامهم وتركوا بذراريهم تحت اديم السماء.. (حتى قيل) عند العقلاء ان هذه الايالة مات النصف من أهلها.. كل ذلك ودار الباي بالقصبة غاصة بالافرنج في كل يوم وهم الغرماء والسماسرة، ويموت من الفقراء بالجوع والبرد في كل يوم أكثر من مائة نفس لم تكف النعوش لحملهم... كل ذلك بمرأى ومسمع منه (محمد الصادق باي) ولم يظهر في وجهه التأثر كأن هؤلاء الموتى من اعدائه لا من رعيته»[٥٨].

في مثل هذا الجو الكابوسي المرعب كتب خير الدين **اقوم المسالك**. ثم

---

(٥٧) مصدر سابق ٤/٢٥٦.

(٥٨) مصدر سابق ٦/٨٦ ـ ١٠٧.

وكنتيجة لاعلان افلاس البلاد رسمياً، استدعي مثل شاكير صاحب الطابع لانقاذ السلطة، في حين تصور هو (في أول الأمر على الأقل) انه تم الاستنجاد به لتطبيق برنامجه في تحديث الدولة.

جهاز السلطة: الباي والأعوان

بعد استمرار الأمور من الناحية الإدارية كما قرره لها العثمانيون أثر الحاقهم البلاد، حدثت سنة ٩٩٩ هـ (اكتوبر ١٥٩١) ما سماه الوزير السراج «فتنة البلكباشية»[٥٩]. وهي عبارة عن عملية انقلاب عسكري أخرج به ضباط الجيش التركي السلطة من يد الباشا وجعلوها في يد الديوان «على اسلوب ديوان مصر وديوان الجزائر». وكان الديوان مركباً من الدايات (هناك داي على كل مائة جندي انكشاري) وإذا «حل بهم أمر تجمعوا في القصبة وتشاوروا بينهم إلى ان يتفقوا على أمر واحد»[٦٠]. إلا ان هذه التجربة الشوروية لم تكن تعبر إلا عن تطلع الجند التركي ولم تنبع من واقع محلي. ومهما يكن من أمر فانها لم تعمر، إذ انتهت بتجميع كل سلطة دايات الديوان في يد واحد منهم وهو عثمان داي (١٥٩٨) ثم استمر الحكم فردياً طيلة حكم المراديين رغم تململ الجند التركي في ثكناته الموزعة في قلب تونس العاصمة أو الحاضرة كما يسميها أهلها.

بدأ حسين بن علي حياته في جهاز السلطة كموظف في الدولة المرادية المحتضرة، وادرك بحكم خبرته انه لا سبيل لاشراك أحد في حكم تونس وإلا كان ذلك فاتحة تقلبات كثيرة. لذا سارع منذ ان بويع أميراً (رمضان ١١١٧ - يناير/كانون الثاني ١٧٠٦) إلى تركيز حكم مركزي فردي وعلى ذلك سار خلفاؤه من بعد.

بدأ حسين بن علي بإضعاف الجيش التركي لعلمه التام بميل العسكر القابع في الثكنات للشغب والفتنة. ومع انه لم يحرمه من مرتبه وسهر على دفعه

---

(٥٩) الحلل السندسية ١٢/١٥١ - ١٥٢.

(٦٠) المؤنس ٢٠٠ - ٢٠٢.

بانتظام، فانه اتخذ عدة إجراءات لتحجيم نفوذه فأوقف عادة استقدام الجند من الاناضول واكتفى بأبناء الجيل الأول منهم المعروفين بـ «الكوارغلية» (من أب تركي وأم تونسية). ثم أحاط نفسه بحرس خاص من المماليك. اما الوحدات العسكرية التي كانت تنتقل داخل البلاد لجمع الجباية أو ارضاخ المناطق فانها كانت مكونة في غالبها من غير الجند التركي المحترف[٦١]. وكرد فعل طبيعي ثار العسكر مرات متتالية. كانت أول مرة أيام علي باشا (١٧٤٣) ثاني الحسينيين وانتهت بقتل الثائرين، واعقبتها ثانية أيام حمودة باشا (١٨١١) ختمت بمقتل الثائرين و«ترك اشلائهم للوحوش»[٦٢]. اما الثالثة وهي الأعنف فكانت أيام محمود باي (١٨١٦) وانتهت بقرار السلطة ببعث قوة عسكرية بديلة. فجمع الباي أفراداً من قبائل زواوة (عسكر زواوة) و«. . . جعل لهم المرتب واعتضد بشوكتهم واقامهم شجى في حلق الترك فكانوا عند الظن»[٦٣]. ومع احمد باي تمت «تونسة» الجيش نهائياً وطوع نهائياً وانتهى أمره كمركز قوة مضاد للسلطة.

اما **القبائل العربية** داخل البلاد والتي كانت منذ أيام الدولة الحفصية مصدر قلاقل متعاقبة فإن توالي الحملات كسر شوكتها. ثم لجأ «المخزن» (السلطة) إلى اختيار بعض القبائل مثل دريد وجلاص واستعملها ضد أخرى باعتبار انها «قبائل مخزنية». كما تم ربط شيوخ القبائل وأعيانها مصلحياً بالسلطة (هبات، اعفاء من الضرائب. . .).

اما **في غير تونس من المدن الكبرى** (القيروان، سوسة، صفاقس، الكاف، باجة. .) فان الحسينيين أوكلوا منصب القايد (الولاة) للأعيان من العائلات المحسوبة على السلطة (العائلات المخزنية) مثل عائلة المرابط بالقيروان والجلولي بصفاقس وابن بشر في باجة والقهار بالكاف وابن عياد في الجنوب الشرقي. وكان القايد ملتزماً بجمع الجباية قارناً بذلك بين الإدارة والمال ومكوناً في أغلب

(٦١) السلطة والمجتمع ١/٢٦٩ ـ ٢٧٨.
(٦٢) اتحاف ٣/٥٦.
(٦٣) مصدر سابق ٣/١٢١.

الأحيان ثروة وخبرة تمهد له الالتحاق بالجهاز الإداري بالعاصمة كما حدث لبعض أفراد من آل الجلولي وآل بن عياد.

وبما ان العاصمة كانت تضم ثلث السكان أو ما يزيد على ذلك بقليل فان احكام القبضة على داخل البلاد يمثل أصعب ما في الأمر. ولم تكن تونس بعد تحييد قوة الجند فيها تضم سوى مركزيْ نفوذ ممكنين هما الفقهاء والتجار.

اما **الفقهاء** فانهم استتبعوا بإجراءات تكريمية متلاحقة من خلال ربطهم بمناصب تدفع السلطة رواتبها (القضاء، الفتيا، التدريس، الاشراف على بعض المدارس) ومن خلال اشراكهم أحياناً في شورى رمزية وفي قضايا ثانوية. ولقد نجح الحسينيون في ذلك نجاحاً كبيراً فلم تظهر طيلة حكمهم حركات أو حتى تنديدات قام بها فقهاء إلا ما ظهر من أفراد متفرقين لا يحسبون على فئة اجتماعية. كما طال نفوذ المخزن وجهاء وشيوخ الطرق الصوفية وقيمي الزوايا الموزعة داخل البلاد. فتم ربطهم مصلحياً بالسلطة الأمر الذي ضمن طاعتهم وطاعة اتباعهم ومريديهم[٦٤].

اما **فئة التجار والحرفيين** فقد كان لهم كما هو الحال في كل المدن الإسلامية هيكلة وتنظيم تسهران على استمرار الجماعة وحماية مصالحها (امين لكل صناعة، امين الأمناء، أمين التجار...). إلا ان هذه الفئة لم تشكل في تونس في الفترة التي نتعرض لها مركز ضغط لانها كانت تدرك ان الاستقرار الهش الذي يضمن ازدهارها رهين قوة السلطة[٦٥]. وقد اثبت علي باشا وبعض ابناء حسين بن علي انهم لا يترددون في تصفية املاك أحد أعيان التجار أو نكبة أمين صنعة إذا لزم الأمر. ومع انتصاب الاحتلال الفرنسي في الجزائر واستتباع تونس انحصرت التجارة تدريجياً في يد الأجنبي واخترقت السوق المحلي البضاعة الأوروبية فكسدت الحرف التونسية ودخلت طور الاحتضار. ففي ستينات القرن الماضي تقاسمت ثلاث دول هي فرنسا وايطاليا وانجلترا التجارة التونسية ونقل

---

(٦٤) السلطة والمجتمع ١/٣٢٥.

(٦٥) رشاد الامام سياسة حمودة باشا في تونس. تونس ١٩٨٠. ٢٧٩ - ٢٨٤.

المسافرين من وإلى الموانىء التونسية. واحتكرت شركات النقل الأجنبية ما تبقى من تجارة تونس مع المشرق (الاسكندرية، سواحل الشام، ازمير، استانبول) بل حتى المبادلات بين الموانىء التونسية[٦٦]. واستمر أفول القطاع التجاري والصناعي التونسي ولم ينج من هذا الافلاس سوى أفراد من الوسطاء الذين ربطوا مصيرهم بمصالح الاقتصاد الفرنسي.

كيف حكم البايات؟ وماذا كانت تخفي عبارة المخزن؟ يمكن تفكيك الآلة الإدارية وارجاعها إلى ثلاث دوائر. الدائرة الأولى هي دائرة الكتبة وبعض الموظفين من الأهالي. وهي دائرة لا تملك صنع القرار رغم انها تربط بين السلطة والرعية. اما الدائرة الثانية فانها تضم أصحاب المناصب الهامة: الخزندار، صاحب الطابع، كبار الضباط... وهؤلاء رغم فخامة الألقاب لا يعدون وزراء رغم انهم لقبوا كذلك بداية من عهد محمد باي، لكنهم كانوا وزراء تنفيذ لا وزراء تفويض. ولقد نعت بعض الأسماء بشكل يوحي بأن اصحابها كوّنوا مراكز قوى مثل حمودة بن عبد العزيز ويوسف صاحب الطابع وسليمان كاهية، وشاكير صاحب الطابع. إلا ان هؤلاء كانوا يدركون انهم يستمدون نفوذهم المؤقت من ارادة سيدهم الذي بامكانه عزلهم وقتلهم واستصفاء اموالهم دون أي اعتبار لسنوات الخدمة أو حرمة المصاهرة[٦٧].

وكانت هذه الدائرة الثانية مكونة من المماليك بقسميهم: الشراكسة والاعلاج، أي مماليك من أصل مسلم وآخرين من أصول أوروبية (من ايطاليا وجزرها ومن كورسيكا واليونان). وإضافة لكون ولاء المملوك للباي مما يقضي على أي شعور بالانتماء الفئوي، فان المنافسة ان لم نقل التناحر كان شديداً بين الشركس والأعلاج (أو مسلمة الافرنج كما يسميهم ابن ابي الضياف). وكان

(٦٦) Jean Ganiage. Les origines du protectorat français en Tunisie. M.T.E. Tunis 1968. p 48 - 55.

(٦٧) الاستثناء الوحيد هو مصطفى خزندار الذي تولى الوزارة مدة ستة وثلاثين شهراً، ولكنه عزل كشرط من شروط خيرالدين لتولي مهمة إصلاح الوضع المالي بالبلاد. خيرالدين مذكرات، الرد على الافتراءات ١/٢٥٤ ـ ٢٧٩.

هذا التنافس ضماناً بيد الباي الذي لم يعرف خطر مماليك مصر كما عرفه محمد علي باشا. وان «المماليك الشراكسة يكرهون اليونان لمبالغتهم في التملق لاسيادهم ودناءة طباعهم، ويرون ان اداء مراسم العبودية يكون بقدر الحاجة بدون اخلال بالمروءة. وفي طباعهم (أي الشركس) اباءة الضيم وكرم الخلق ويرون فضلهم على اليونان لكونهم عريقين في الإسلام. واثمانهم أضعاف اثمان غيرهم وقد شاهدنا ما يؤيد ذلك في جرائد بيعهم»[٦٨].

ويبدو ان حمودة باي جرّب تونسة الدائرة الثانية، إلا ان تجربته فشلت، فعوض التونسيين الذين كانوا دون توقعه بالمماليك والأوروبيين واليهود[٦٩]. وأكثر من استقدام المماليك الشراكسة من استانبول وكان «. . . شديد البأس في تربيتهم وتأديبهم من غير رأفة يعاقبهم على سوء الأدب بعقاب الجناية، ويأخذ البريء منهم بالمذنب. وكان لا يسمح لهم بالتكلم بالعربية خشية ان تكون اللغة ذريعة للخلطة»[٧٠]. واستمرت سياسة عزل الدائرة الثانية عن الرعية حتى بعد حمودة باشا. وعندما شكل «المجلس الكبير» أثر اعلان دستور ١٨٦١ لكي يكون بمثابة المجلس التأديبي كان ثلثه من «رجال الدولة» ويلاحظ ابن ابي الضياف بأسى شديد انه «. . . من غريب الاتفاق ان العشرين رجلاً من رجال الدولة لم يكن فيهم من ابنائها ولادة إلا العبد الحقير (يقصد نفسه) والشريف حسين بن عمر المقرون. . . وغيرهما من ابنائها ولاء (يقصد انهم من المماليك)»[٧١].

تبقى الدائرة الثالثة أي السلطة الحقيقية في شخص الباي. وقد كان أوائل الحسينيين يتمتعون بحس سياسي، إلا ان الحال تغير مع محمد باي (١٨٥٥ - ١٨٥٩) الذي «كان قريباً جداً من الأمية»[٧٢] ثم مع أخيه محمد الصادق الذي

(٦٨) اتحاف ١٤٨/٨.
(٦٩) سياسة حمودة باشا ١٧٦ - ١٨٣.
(٧٠) اتحاف ٢٠/٣.
(٧١) مصدر سابق ٣٨/٥.
(٧٢) مصدر سابق ٢٦٨/٤.

يقول صاحب الاتحاف في ثقافته انه « . . تعلم الكتابة حتى سهلت عليه»[٧٣].
ومع الصادق باي افتضحت وبشكل سافر معايب الحكم الفردي المقنع بمظاهر الشورى. يصف صاحب الاتحاف مجلس شورى الصادق باي فيقول:
انه إصطفى أفراداً من مجلسه الخاص وأفراداً اسماهم وزراء. . . وصار يجمعهم يومي السبت والاثنين من كل أسبوع للمفاوضة والاستعانة بالرأي والمشورة. . .
ولما علم ان مراده ربما يعارضه فيه (بعض) هؤلاء الأفراد صار يقلل من الاجتماع بهم تدريجياً حتى صاروا يأتون لتقبيل يده فقط ثم ينصرفون»[٧٤].

كانت السلطة الحقيقية مركزة اذن في شخص الباي مهما كان عدد أعوانه ومهما كانت درجة اخلاصهم للصالح العام. وبقطع النظر عن الدرك الذي هوت فيه السلطة الفردية عشية انتصاب الحماية الفرنسية فان الحسينيين حافظوا بصفة عامة على أسلوب في الحكم من خلال جهاز إداري له صفات ثابتة.

* تتمركز السلطة في العاصمة ومنها تمتد إلى داخل البلاد بـ «تمهيد المناطق وارضاخ القبائل». إلا ان تبعية الداخل للمركز ليست متساوية فكلما ابتعدنا عن المركز بدا النفوذ المخزني اضعف.

* ان القول بان حسين بن علي أو احمد باي عصّرا البلاد أو ارسيا قواعد «دولة حديثة» لا يصح إلا مقارنة بالبنية الاجتماعية لتونس. فالبناء السياسي المنقول في بعض نواحيه يتناقض تناقضاً صارخاً مع ما تعيشه «تونس العميقة».
ففي حين كانت المدرسة الصادقية تدرس العلوم الحديثة واللغات وفي حين يصور البعض جامع الزيتونة كمنارة ومصدر اشعاع ثقافي فان أهالي «داخل المملكة» لا يعرفون من عقائد الإسلام إلا الوحدانية لله ورسالة محمد وربما كان

---

(٧٣) مصدر سابق ١١/٥. يصعب حصر مباذل ونقائص الصادق باي لكن انظر على سبيل المثال نماذج من ذلك من خلال سيرة غلامه ثم وزيره مصطفى بن اسماعيل. الدكتور رشاد الامام سيرة مصطفى بن اسماعيل (تحقيق وثائق) وزارة الثقافة تونس ١٩٨١.

(٧٤) اتحاف ١٨٠/٥ ـ ١٨١.

بعضهم لا يعرف عدد أوقات الصلوات وغيرها من الفروض العينية[٧٥]. كانت هناك تونسان تونس المخزن وتونس المجتمع الذي لم يتغير كثيراً منذ قرون.

* ان تمركز السلطة في العاصمة لا يعني مطلقاً ان أهالي العاصمة كانوا مثل مواطني قرطاج القديمة أو «دوجات» البندقية يهيمنون على مركز صنع القرار. بل ان سكان العاصمة كانوا، رغم استعمال المخزن لأفراد منهم متميزين عن السلطة في العادات والتقاليد والثقافة والعقلية. فهناك في الأساس «.. اختلاف في سلم القيم. فتونس كعاصمة تركز على الحاضر، اما تونس - المدينة فانها مؤسسة على الماضي، ماضي البيوتات العريقة. بناء تونس العاصمة هش لأنه مرتبط بتقلبات السياسة أي بارادة الباي. اما تونس المدينة فهي أكثر استقراراً لانها تمد جذورها في ذاكرة الماضي وديمومة التقاليد»[٧٦]. هناك تونس - المركز وتونس الاطراف، كان في داخل المركز تونس العتيقة السابقة على الحسينيين والاتراك وتونس الرسمية المرتبطة بالمخزن. ويظهر هذا التمايز في تمسك الأولى بالتقاليد العربية الإسلامية بقدر ما تتوجه الثانية (لارتباطها بالسلطة المرتبطة بدورها بأوروبا) نحو كل ما هو «مودرن» في اللباس والاثاث والسلوك وغالب العادات الاستهلاكية.

* تبدو السلطة، اذن رغم فعاليتها ونجاعتها جهازاً مركباً على بنية اجتماعية مغايرة. فهدف الحاكم كان بالأساس احكام القبضة على البلاد لاستثمار ثرواتها، فسلك الطرق المؤدية إلى ذلك: **سلطة مركزة ومشخصة، ادارة موالية لشخص الحاكم، قوة مسلحة لجمع الجباية و«تأديب» العصاة، استتباع أعيان المدن وشيوخ القبائل، السهر باستمرار على عدم امكانية قيام لحمة أو عصبية مهما كانت. هذه «الدولة» لم تكن نابعة عن الواقع الاجتماعي القائم أو تعبر عن مصلحة فئات اصيلة فيه. وان وجد سعي من «الجهاز» لمعرفة واقع البلاد**

---

(٧٥) صفوة الاعتبار ٢/١١٥.

(٧٦) Mohammed Aziz Ben Achour. Catégories de la societe Tunisoise dans la deuxiéme moitié du 19 siécle. Tunis 1989. p. 125.

فانه لم يكن موجهاً نحو التطوير بل نحو المجابهة. لم تكن للباي اذن عصبية تحميه بل انه كان يحكم «متحدياً النظرية الخلدونية» ساهراً على انعدام العصبيات المضادة. وكان هو مصدر الشرعية يعيّن الوزراء والكتبة والفقهاء والعمال ويحمي أهل الذمة ويثبت أعيان القبائل وشيوخها فينقاد الجميع له.

ولسائل ان يسأل، كيف امكن لجهاز اصطناعي بهذا الشكل ان يستمر من سنة ١٧٠٦ إلى ١٨٨١ تاريخ انتصاب الحماية؟ لقد تعرض هذا الجهاز رغم نجاعته ونجاحه في تحقيق غاياته لعدة هزات متفاوتة العنف، تؤكد كلها ما ذهبنا إليه من اصطناعيته وهشاشته. ويكفينا التعرض بإيجاز لهزتين كبيرتين هما الحرب الأهلية التي طحنت البلاد بين ١٧٢٨ و١٧٥٦، وثورة ١٨٦٤ وما تلاها من كوارث القت بتونس بين يدي فرنسا بشكل نهائي وسافر.

اندلعت الحرب الأهلية سنة ١٧٢٨ عندما ثار علي بن محمد بن علي (علي باشا) على عمه حسين بن علي مؤسس الدولة. وكان سبب الثورة عائلياً أول الأمر، ذلك ان حسين بن علي لم ينجب أولاداً أول حياته فاعتضد بابن اخيه، وكان بينهما اتفاق ضمني بأن ابن الاخ سيرث عمه. إلا ان العم انجب بعد ذلك ابنين هما محمد وعلي. وبعد سنوات شعر علي باشا ان عمه بدأ يعمل على اقصائه ويعد وليده للحكم فبادر بالعصيان والتحق بجبل وسلات حيث التف حوله بعض الناقمين. وكانت الحركة التي بدأت بخلاف عائلي مناسبة لتكتل كل الرافضين الرازحين تحت ثقل الجباية والفلاحين المتضررين من سنوات عجاف والعاجزين عن التحرك لانعدام العصبيات ونجاعة جهاز القمع. وهكذا مثّل علي باشا الذي كان أداة من أدوات عمه فرصة لا تعوض، وانقسمت البلاد إلى معسكرين: الحسينية (أنصار العم حسين بن علي) والباشية (أنصار ابن الاخ علي باشا). وكانت هناك مدن وقرى وقبائل حسينية وأخرى باشية. وقد انتهت الجولة الأولى بهروب علي باشا إلى الجزائر لاجئاً وعادت قبضة العم كما كانت شديدة البطش. ثم عاد الثائر على رأس جند من ترك الجزائر فنازل عمه وقتله واستولى على السلطة بين ١٧٤٠ و١٧٥٦. ولم يغير الحاكم الجديد شيئاً يذكر، فباستثناء بعض الوجوه المحسوبة على عمه فانه

مارس الحكم بنفس «التقنيات» بل زاد في التشديد. إلا ان ابني حسين بن علي فرّا بدورهما إلى الجزائر وعادا بعد سنوات على رأس جيش من ترك الجزائر فقاتلا ابن عمهما واسترجعا كرسي والدهما (١٧٥٦).

والذي يمكن استخلاصه من هذا العرض السريع ان «الأهالي» لم يكونوا أبطالاً في هذه الحرب بل مجرد «كومبارس»، وان تحزبهم لهذا الشق أو ذاك كان طمعاً في التغيير أو حفاظاً على بعض الامتيازات، لكن كل التطورات لم تكن بقرار منهم أو من أجلهم. ثم ان انعدام العصبيات جعل الكتل دون فاعلية حقيقية ولم يتم الحسم في المرتين إلا بتدخل قوى خارجية (ترك الجزائر) الأمر الذي يؤكد ان سياسة اضعاف المعارضات اثمرت. وفي كل مرة يتغير الجالس على الكرسي تختفي بعض الوجوه في عملية تصفية حساب لكن طريقة الحكم بقيت على ما هي عليه وهكذا فان «نظام حسين بن علي استمر بعده»[٧٧].

اما **الأزمة الثانية** فان سببها المباشر كان، كما سبقت الاشارة، مضاعفة الضريبة المعروفة بالاعانة. ويصف ابن ابي الضيّاق المعاصر لهذه الكارثة كيفية اتخاذ القرار بما يفسر بنية الجهاز السياسي وعلاقته بالمجتمع، يقول «... جمع الباي رجال مجلسه وتكلموا في شأن زيادة الدخل مع الاعراض عن تنقيص المصروف... وكان هذا المجلس مختلف الانظار، فمنهم من يرى الحال مع اعتبار الرفق كالوزير خير الدين... ومنهم من يرى ان الرعية لا سيما العربان في ثروة وغنى لقلة ما يلزمهم من مصاريف الحضر واموالهم مدفونة تحت التراب... ومنهم من يرى ان العربان إذا كثر مالهم ساء حالهم وينقل في ذلك مثلاً ارسله بعض الاوغاد السفهاء من جهلة الترك وهو «العربي خذ ماله واقطع رأسه»... ومنهم من يرى ان سيدنا ينظر بنور الله فما يظهر له هو السداد والصلاح... ومنهم من يسمع الكلام ولا يسمع منه قول»[٧٨]. وبهذه الطريقة اتخذ قرار المضاعفة وثارت البلاد بادية وارياقاً ومدناً واستيقظت نعرة الباشية

(٧٧) السلطة والمجتمع ٢/١٧٩ - ٢١١.
(٧٨) اتحاف ٥/١١٢ - ١١٣.

والحينية (علماً بان ابناء علي باشا انقرضوا)[٧٩]. اما في المدن فان «العامة» سيطروا على الأمور (القيروان، المنستير، الكاف) و«ضربوا على ايدي الأعيان فصاروا مثل العامة إلا في الأمن على انفسهم»[٨٠]. وكان الرفض موجهاً لرموز السلطة، ففي حين كانت القوافل تتنقل تحت حماية الثوار «بذل الامان لعامة الناس ممن لا يد عنده في خدمة الدولة»[٨١]. وكان من مطالب الثائرين ان «لا يتولى عليهم المماليك لان غالبهم وغيرهم من أهل الصرايا يخرجون إليهم خروج المالك لعبيده، يرون ما يأخذونه منهم حقاً واجباً وما يبقونه بأيديهم تفضلاً منهم»[٨٢]. اما المدن التي لم تكن محاطة بقبائل فانها طردت عمال الباي واغلقت أبوابها في وجه عسكر الباي ورفعت العلم العثماني فوق اسوارها. وكان ذلك تمرد مدينتي صفاقس وسوسة الثانية والثالثة من حيث الأهمية[٨٣]. اما العاصمة فانها كانت ساكنة ظاهرياً، إلا ان الباي المقيم في ضاحية باردو «استراب في الرعية فأكثر من الجواسيس في الحاضرة»[٨٤]. ولمس القناصل الأوروبيون تفتت الجهاز الاصطناعي الهش فـ«رتب قنصل فرنسا جماعة من بني مزاب وأهل سوف (اصيلي الجزائر التابعة آنذاك لفرنسا) لحراسة القنصلية في الليل. يأتون كل عشية بسلاحهم على أهبة لحرب ويمرون ببطحاء باب البحر مجمع الناس وأهل البلاد ينظرون ويتعجبون»[٨٥].

وللخروج من الأزمة التي عصفت بالجهاز لجأ «المخزن» إلى الوصفة القديمة: ضرب الكتل بعضها ببعض. فتفرقت عصبة القبائل الثائرة[٨٦] فهادن منها من هادن اما من أصر على موقفه فان حملات عسكرية متتالية تكفلت بكسر

---

(٧٩) مصدر سابق ٥/ ١٨٥.
(٨٠) مصدر سابق ٥/ ١٢٢.
(٨١) مصدر سابق ٥/ ١٢٣.
(٨٢) مصدر سابق ٥/ ١٢٨.
(٨٣) مصدر سابق ٥/ ١٤٦.
(٨٤) مصدر سابق ٦/ ٨٦.
(٨٥) مصدر سابق ٥/ ١٦٤.
(٨٦) مصدر سابق ٥/ ١٨٥ ـ ١٨٧.

شوكته. وجرد الباي سيف البغي على مدن وقرى وأرياف «مملكته» وانتهت الثورة في بحر من الدم. إلا ان كل ذلك لم يكن من شأنه ايقاف النزول إلى الهاوية فلم يخرج النظام من الثورة إلا ليرتمي في أحضان الكومسيون المالي (١٨٦٩). وهكذا في ثلث قرن فقد الجهاز السياسي الذي أرسى دعائمه حسين ابن علي صلابته وتفسخ بترسيخ التبعية لفرنسا (اغسطس/آب ١٨٣٠) ثم بفقدان آخر مظاهر الاستقلال والسيادة: قبول الرقابة المالية على البلاد.

وكانت رئاسة الكومسيون المالي فرصة لخير الدين كي يشرع في سياسة تطهير إداري ومالي يشبه ذلك الذي قام به قبله شاكير صاحب الطابع. إلا ان الزمان غير الزمان والرجل غير الرجل ذلك ان صاحب **اقوم المسالك** كان يمتلك مشروعاً سياسياً متكاملاً. فما هو المشروع الأصلي؟ وما الذي تمكن من انجازه؟

خير الدين البرنامج وحدود الخطة

نشأ خير الدين نشأته الأولى في منزل نقيب الاشراف باستانبول، ثم قدم تونس سنة ١٨٣٩ بعد ان اشتراه احد مبعوثي احمد باي وكانت سنه آنذاك (على الارجح) ١٧ سنة. وبعد سنة واحدة أي سنة ١٨٤٠ اصبح قائداً لخيالة الجيش التونسي. ولم تتوقف حياة خير الدين العسكرية والمدنية في خدمة الدولة، حتى عندما انسحب من الحياة العملية بين ١٨٦٢ و١٨٦٩ فان الباي وجهه في عدة مهام لدى الدولة العلية أو بعض الدول الأوروبية. يمكن اذن ان نعتبر الرجل من حيث التكوين والنشأة جزءًا من الجهاز الحاكم، وان تأثر بظروف مغايرة لظروف امثاله وشب بعقلية متفتحة واخذ بأفكار جهلها غيره. ولقد كان الباي يعتبر ان خير الدين رجل من رجاله، وعندما عينه على رأس الكومسيون المالي فانه فعل ذلك لمصلحة السلطة كما يفهمها هو لا كما يحلم بها صاحب **اقوم المسالك**.

وكان خير الدين كالطهطاوي يحلم بان يفتح عيني مواطنيه على ما رآه وكان يمتاز عليه بانه كان في منصب قد يسمح له بالتغيير[٨٧]. **إلا ان اقوم المسالك**

(٨٧) مذكرات إلى أبنائي ٣٩.

الذي كتب في فترة اعتزال الحياة السياسية كان أكبر من تونس الصادق باي. ولقد احس خير الدين بذلك فقبل المهمة مؤملاً تمرير ما يمكن تمريره أي إدارة البلاد على احسن وجه ممكن طالما كان في السلطة[٨٨]. وعندما أحس ان الحد الأدنى من الإصلاح لم يعد ممكناً فضّل الاستعفاء (يوليو/تموز ١٨٧٧). وكان خير الدين قد وجه قبيل استقالته رسالة مطولة (معروض) للباي وضّح فيها كيف انه نشأ في خدمة «هذه الدولة السعيدة» وذكر بالخطط التي تقلب فيها إلى توليه الوزارة الكبرى وما حققه من نجاح وما اعترضه من دس وتعطيل، يقول: «. . . في ظني ان أسباب التعطيل قد ارتفعت وان رجال الدولة يتحدون في بذل الجهد لتظهر النتيجة المطلوبة للحضرة العلية دام عزها، وهي استقامة الإدارة الكافلة باطمئنان السكان وسعيهم في تعمير اوطانهم ليتوفر بذلك دخل الدولة، وتيسير خلاص المجابي في أوقاتها لتخلص فائدة ارباب الدَّيْن ومصاريف الدولة. وذلك لاراحة بال الحضرة العلية دام عزها من المتاعب السالفة وادخال المسرة عليها باستقامة أحوال أهل مملكتها». ثم يبدو شبح الوزير القتيل شاكير صاحب الطابع الذي تعدى حدود خطته وحجر على أسرة الباي، فيذكر خير الدين الصادق باي قائلاً: «. . . و(كانت) ولاية السيد شاكير صاحب الطابع الذي شرط شروطاً معلومة على الدولة في المصروف بما هو معلوم مشهور حتى جعل مرتب الأمير ٥٠٠٠ (ريال) في الشهر فقط ومرتب أميرنا الآن ١٢٥٠٠٠». وهكذا يجمع خير الدين في هذا المعروض الأمور كما يتصورها الباي: كاتب المعروض موظف تقلب في مناصب عديدة آخرها الوزارة الكبرى، هذا المنصب الاخير لا ينسيه مكانه الحقيقي كعون من أعوان المخزن، ان مهمته تتمثل في توفير المال اللازم لتسديد الدين ولنفقة «الحضرة العلية» انه لن يكرر خطأ شاكير الذي تصور في آخر ايامه انه وزير تفويض ويختم خير الدين معروضه بالتعبير عن ضيقه من كتلة أحد وزراء حكومته أي من السيد مصطفى ابن اسماعيل، يقول: «. . . بمجرد ولايتنا تكونت ضدي جماعة من السيد مصطفى بن اسماعيل المقرب من الحضرة العلية وبعض

(٨٨) مصدر سابق ٤٠.

الأجانب الذين تعطلت مصالحهم». ويعد إسهابه في ذكر السعايات التي كانت تنقل للباي وتوغر صدره والرد عليها يطرح شرطه للاستمرار في خطته وهو «تفضل الحضرة العلية بدوام ثقتها بنا بمنع ما لا يناسب خطة الوزارة إذ لا يمكن لصاحب هذه الخطة إجراء المصالح على الوجه المطلوب بدونه (دوام الثقة)»(٨٩). إلا ان الحضرة العلية انتهزت الفرصة فلم تلح على الوزير الأكبر في البقاء، وهكذا انتهت تجربة خمسة وأربعين شهراً لإصلاح «احوال الممالك».

ان الدارس للتجربة الإصلاحية يدرك ان خير الدين لم يكن يتحرك في محيط مناسب رغم احاطته نفسه قدر الامكان بفريق من الموظفين والإداريين الاكفاء والمخلصين. فرأس السلطة كان إضافة لضيق افقه مكرهاً على تعيينه، والمعارضة المتمثلة في حاشية الباي والمصالح الأجنبية لم تتغير. ومن تنازل إلى آخر وجد خير الدين نفسه في النهاية عاجزاً عن تنفيذ الحد الأدنى من برنامجه.

كان كتاب اقوم المسالك النافذة التي فتحها خير الدين من تونس لتطل من خلالها فئة قليلة العدد على العالم الذي كان مجهولاً ثم بدأ يتسلل إلى عقر الدار. فلقد كان المؤرخون التونسيون يفهمون أحداث عصرهم، وإلى حدود منتصف القرن التاسع عشر، في إطار تسلسل أحداث الدول الإسلامية المتعاقبة منذ الفتح وكأنه لا وجود لعالم خارجي(٩٠). ثم تغيرت النظرة بالنسبة للبعض والبعض فقط، فحدثت في اذهانهم ثورة كوبرنيكية فلم يعد الـ «نحن» مركز العالم بل حل محله الآخر أي النصراني «جار» الشمال القريب. لذا كان اغلب كتاب اقوم المسالك عرضاً عن ممالك أوروبا من حيث السكان والنظام السياسي والاقتصادي، اما البرنامج فهو مجرد مقدمة الكتاب. وقد اعاد خير الدين طرح برنامجه في ما دَوَّنَهُ بالفرنسية تحت عنوان «برنامجي» و«المشكلة التونسية من خلال المسألة الشرقية» دون تحوير يذكر. ولقد لاقت هذه المقدمة شرحاً وتحليلاً من قبل العديد من المفكرين وخاصة التونسيين منهم حتى وجد بعضهم وشائج فكرية بين خير الدين و«.. سان سيمون واوغست كونت وجول شالييه وميشال

(٨٩) مصدر سابق ٣١٨ ـ ٣٢٤.

(٩٠) المؤرخون التونسيون ٤٧٣ ـ ٤٧٩.

شوفالييه وستوارت ميل وفورييه»[٩١]. **ولكن يمكننا ودون تحميل مقدمة اقوم المسالك ما لا تحتمله، ادراج برنامج خير الدين السياسي في إطار اصلاحي،** وتشهد كل أعماله وكتاباته بذلك. فهو لا يخرج عن خط الإصلاحيين لأن هدفه هو «اغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الامة وتنمية أسباب تمدنها. . . وأساس ذلك حسن الإمارة المتولد عنه الأمن المتولد منه اتقان العمل المشاهد في الممالك الأوروبية بالعيان». **الفكر اذن، في جوهره اصلاحي يريد ان يصل بالبنى الموجودة إلى ما وصلت إليه أوروبا بالثورات وبتغيير الهياكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية.**

مساعداً وموافقاً». ومع اعتراف خير الدين بأن علماء الدين يملكون قوة التأثير

تبدأ مسيرة الإصلاح بارادة سياسية «تتخير من الوسائل التي أوصلت الممالك الأوروباوية إلى ما عليه، ما يكون بحالنا لائقاً ولنصوص شريعتنا على «الخاصة والعامة» **فإنه يولي ارادة الحاكم أهمية قصوى وهو لا يخفي اعجابه بـ «الملك المستنير» مثل فريدريك غليوم الرابع «الذي اعطى الكونستيتوسيون لأهل مملكته»[٩٢] كما اعطى ليوبولد الأول «الكونستيتوسيون لبلجيكا»[٩٣]. ويوحي إسهابه في الحديث عن «خط شريف كلخانة» و«خط الهمايون»[٩٤] بشدة اقتناعه ان الإصلاحات المرجوة في العالم الإسلامي لا يمكن ان تتحقق إلا بارادة فوقية، فـ «سعادة الممالك وشقاوتها في أمورها الدنيوية انما تكون بقدر ما تيسر لملوكها من ذلك وبقدر ما لها من التنظيمات السياسية المؤسسة على العدل ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها»[٩٥].**

بعد توضيح الهدف من الكتاب ينتقل خير الدين إلى قضية العدل والظلم،

---

(٩١) بشير تليلي مصدر مذكور. فصل معطيات لمقاربة الفكر الاقتصادي عند خيرالدين ٢٢٧ - ٢٦٨.

(٩٢) أقوم المسالك ٥٤٥ - ٥٧٠.

(٩٣) مصدر سابق ٧٢٢.

(٩٤) مصدر سابق ٢٥٨ - ٢٦٦.

(٩٥) مصدر سابق ٢٢١.

فيذكّر بأن العالم الإسلامي لم يكن على ما هو معروف آنذاك من انحطاط كما ان «. . . المنعة الأوروباوية لم تكن ثابتة لها من قديم الزمان»، اما سبب تخلف المسلمين بعد عز وعز الأوروبيين بعد توحش فهو توفر شرطين: العدل والعلوم. ثم يخصص خير الدين صفحات لشرح ما كان للأمة الإسلامية من الثروة والشوكة والعلوم الناتجة من العدل. ثم ينتهي ان انقلاب الحال كان لعدم احترام «الأصول الشرعية أي ترك الشورى وامتناع أهل الحل والعقد عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والاستبداد والعمل بالرأي الواحد». وهذه العلاقة السببية من أكثر الأفكار ثباتاً عند خير الدين ومن أوهنها في نفس الوقت. فكتب التاريخ الموجودة في أيامه تؤكد على ان الدولتين الاموية والعباسية كانتا أبعد ما يكون عن الشورى وأمر أهل العقد والحل بالمعروف والنهي عن النكر. ولعل صاحب اقوم المسالك كان يعلم ذلك ولكنه أراد اقناع الخصوم، أو لعله كان في إطار التصور الإصلاحي يعتبر ان ما يدعو إليه ليس إلا عودة لقيم متروكة وان آخر هذه الأمة لا يصلح إلا بما صلح به أولها[٩٦]. وسعياً منه لبكت الخصوم «يخلط» خير الدين بين نواب البرلمانات وأهل الحل والعقد مع علمه التام ان هؤلاء (وفي تونس على الأقل) كانوا يصدّقون دائماً على ما أبرمه الحاكم. ولا ندري كيف نوفق بين ما قيل عن معرفته بالمقدمة الخلدونية وبين ما ورد فيها من ان أهل الحل والعقد كانوا «يحضرون مجالس الملك للتجمل بمكانتهم. . . وانهم صاروا عيالاً على الحامية لانهم من المستضعفين. . . والحل والعقد لا يكون إلا لصاحب عصبية»[٩٧].

ثم ينتقل خير الدين لبحث مطول حول اسوته الحقيقية: أوروبا، فيركز على دعائم التقدم فيها وهي التربية والتعليم والقوانين التنظيمية والنهضة الاقتصادية.

---

(٩٦) لا ينفرد خيرالدين بهذا الفهم بل نجد جذوره عند الطهطاوي الذي يرى أن «ما يسمونه الحرية هو ما يطلق عليه عندنا العدل والانصاف» كما أن مبدأ سيادة القانون هو تطبيق حديث لمبدأ أساسي في الحكم الاسلامي وهو خضوع الحاكم للأحكام الشرعية.

(٩٧) ابن خلدون المقدمة ٤٤٠ ـ ٤٠١.

اما **بالنسبة للعلم والتعليم** فان خير الدين يشدد ان ما يكفل التقدم والمنعة منها أمر مختلف عما يتلقاه طلبة المؤسسات التربوية آنذاك. لذا يسهب في وصف العلوم والمخترعات وشرح نظم المعاهد والاكاديميات وما يتصل بها من مكتبات[٩٨].

اما ما يتصل بالمؤسسات والقوانين التنظيمية فان خير الدين يقابلها باستمرار بما يشبهها في المجتمع الإسلامي. فبعد تعريف معنى الحرية الشخصية في «عرف» الأوروبيين يذكر بانها ليست سوى «... تداخل الرعايا في السياسات الملكية والمباحثة فيما هو الاصلح للملكية على نحو ما اشير إليه بقول الخليفة عمر بن الخطاب: «من رأى منكم اعوجاجاً فليقومه». ثم يربط بين المؤسسات الاستشارية الأوروبية وبين الفقهاء الذين كانوا حسب ما يراه «يجتمعون في مجالس للتشاور تسهر على سن القوانين»[٩٩]. ويؤكد رد خير الدين على شبه المعترضين على التنظيمات ان خلطه بين الديمقراطية والشورى مقصود.

فهو يخاطب مسلمين يفهمون العالم من خلال شبكة تحليل خاصة. لذا يشير إلى انه «.. يجب على مؤسس أصول الحرية السياسية اعتبار حال السكان ومقدار تقدمهم في المعارف ليعلم بذلك متى يسوغ اعطاء الحرية التامة ومتى لا يسوغ، ومتى يعمم المقدار المعطى في سائر السكان، ومتى يخص بمن قامت به شروط معتبرة ثم توسيع دائرتها بحسب نمو التمدن شيئاً فشيئاً»[١٠٠].

وينطلق خير الدين من تجربته السياسية السابقة للتأكيد على ان «الوزير المباشر ليس كفيلاً وحده بتنظيم الدولة» ومن ثم كان من الواجب الانتباه لاصناف الموظفين، إذ لا اعتبار للارادة الإصلاحية دون جهاز إداري يسهر على تطبيقها. ويصنف المؤلف الموظفين إلى ثلاثة اصناف «من يستحسنون التنظيمات ويعملون على تطبيقها ومن يرفضونها عن جهل بفوائدها ومن يعادونها لانها تخل

---

(٩٨) أقوم المسالك ١٨٨ ـ ٢١٩.

(٩٩) برنامجي ١٣٤ ـ ١٣٥.

(١٠٠) أقوم المسالك ١٨٠.

بفوائدهم الشخصية»[١٠١]. ولا ينتظر خير الدين فائدة من الصنفين الاخيرين ما لم تثبت التجربة انصلاح احوالهما والتحاقهما بالصنف الأول.

اما الركيزة الثالثة للنهضة الأوروبية فهي النهضة الاقتصادية والغنى وما انجر عنهما من إنجازات في الاتصالات والعمران والقوة العسكرية... والرفاهية ثمرة من «ثمرات الحرية» لذا يقرن خير الدين بين الحريتين السياسية والاقتصادية. ذلك «.. ان الناس ان فقدوا الامان على اموالهم يضطرون إلى اخفائها فيتعذر عليهم تحريكها... ويستولي على اهلها الفقر والغلاء»[١٠٢]. ثم يعكس خير الدين العلاقة بين السياسي والاقتصادي عند استعراضه آلية عمل الشركات المالية. إذ يعتبر ان الملك هو الذي تنازل عن بعض سلطاته طواعية فاعطى حرية العمل لرأس المال، ولا يشير إلى ان الاقتصاد الرأسمالي هو الذي فرض تدريجياً فكراً وسياسة واقتصاداً ملائمين له. ومع ذلك فان خير الدين يعلم ان بعض الممالك الأوروبية «غيرت» بنيتها السياسية لان قاعدتها تغيرت قبل ذلك، إذ يقول في معرض كلامه عن انجلترا: «... تأكدت هذه الأمور (الحريات والقوانين) لانها كانت موجودة عندهم قبل الثورة منذ مدة مديدة فلم تزدها الثورة إلا تقوية وتقريراً، ويقال ان الثورة الانجليزية نشأت عروقها في القرون الماضية..»[١٠٣]. وهكذا فان فهم خير الدين للاقتصاد السياسي كان نقطة ضعف أساسية في برنامجه وهو ما ستكشف عنه أكثر ممارساته اللاحقة.

اما ما تمكن خير الدين من انجازه مقارنة مع ما كان يريده فهو على أهميته بالنسبة لتونس الفقيرة حساً ومعنى، يمثل تنازلات كثيرة.

بدأ خير الدين مباشرة العمل السياسي الهام من خلال رئاسة الكومسيون المالي، وهو يعي تمام الوعي ان الباي والقوى الأوروبية وافقوا على تعيينه بدل الوزير الفاسد مصطفى خزندار لمجرد تطهير مالية البلاد حتى يستمر تسديد

---

(١٠١) مصدر سابق ١٨٢ وبرنامجي ١٤٤ ـ ١٤٥.

(١٠٢) أقوم المسالك ٢٢٥.

(١٠٣) مصدر سباق ٤٠٢ ـ ٤٠٣.

الـدين. ثم عين وزيـراً اكبر لادخـال اصلاحـات تخدم هي الاخـرى مصـالـح اوروبا اكثر مما تسعى لتغيير الوضع لصالح الأهالي. إلا ان خير الدين اعتبر انه بامكانه من خلال هذا الوضـع تمريـر اصلاحـاته أو البعض منهـا على الأقـل في مجال التعليم والسياسة والاقتصاد.

لم يخصص خير الدين في مذكراته حيزاً كبيـراً **لإصلاح التعليم**(١٠٤). فـأشار باقتضاب شديد إلى بعث المدرسة الصادقية «عـلى نمط المدارس الأوروبيـة حيث يتلقى مائة وخمسون تلميذاً عـلى حساب الـدولة تعليماً يجمع بـين اللغة العـربية والعلوم الإسلامية والعلوم الحديثة. ثم ذكّر بالقوانين المنـظمة للدراسـة بجامـع الزيتونة وبعث نواة مكتبة عامة جمعت مقتنياتهـا من مختلف انحاء البـلاد ودعّمها هو شخصياً بألف ومائة مخطوط. وفي مذكراتـه التي املاهـا على أحـد مساعـديه يقيّم هـذه الانجازات الـثلاثة بجملة واحـدة فيهـا الكثـير من الفتـور، يقـول: «. . . حـاول خير الـدين ايقاظ الـروح الوطنيـة في علماء الـدين لكنـه اصـطدم بـالعقلية التقليـدية فضـاعت جهوده سدى، واراد اصلاح الـرأي العـام ببعث مكتبـة عامـة ومدرسـة إلا أنه لم يـذهب إلى أبعـد من ذلـك»(١٠٥). والحقيقـة ان اصلاح التعليم الديني لم يمس في جوهره فلا العلوم الحديثـة أُدخلت ولا مناهـج التعليم أو المـراجـع أو الشهـادات تغيـرت. وتـوقف الإصـلاح في حـدود ضبط بعض الـتراتيب الإداريـة(١٠٦). إلا ان همـة خـير الـدين تـوجهت إلى المـدرسـة الصـادقيـة التي اراد ان يفصـل من خـلالهـا بـين التعليم والـدين. واضـطلعت الصادقية بدور النافذة المفتوحة على «الفضاء الأوروبي» الذي يحـاول خير الـدين التـأسي به. فهي تـدرّس إلى جانب اللغـة العـربيـة وبعض العلوم الإسـلاميـة التاريخ واللغات والرياضيات والعلوم الـطبيعية. وكـانت من حيث التوجـه تعد فئة الموظفين المتوسطين والسامين اللازمين للدولة الحديثة كـما يتصورهـا صاحب اقوم المسالك. وكما هو الحال في أي عمل تربـوي فان النتـائج لا تكـون عاجلة

(١٠٤) إلى أبنائي ٣٦ ـ ٣٧.
(١٠٥) المشكلة التونسية ٢٠٨.
(١٠٦) الوزير المصلح ٣٢٠ ـ ٣٢٧.

بل لا بد من انتظار سنوات حتى تخرج الدفعات وتبلغ مواقع التأثير في الإدارة والرأي العام. وبهذا المقياس نجحت الصادقية، فكان اغلب قادة الحركة الوطنية والعديد من رواد الصحافة من خريجيها[١٠٧].

اما في مجال الإصلاح السياسي والإداري فلقد بادر خير الدين إلى بعث نواة جهاز اداري نشط وفعال. فشكل «حكومة» من خمسة وزراء عرفها البعض بانها «تونسية شركسية» لانها تضم ثلاثة مماليك واثنين من الأهالي. إلا ان هذه الوزارة ضمت عيناً للباي والقنصلية الفرنسية وهو مصطفى بن اسماعيل الذي عين وزيراً للبحر (الذي تعود الموانىء والجمارك بالنظر إليه). وفي مستوى ادنى تمت تونسة الموظفين بتعيين كفاءات عديدة من الأهالي في مناصب الإدارة المركزية والاقليمية. وعادت لأول مرة منذ قرون سيطرة الإدارة على داخل البلاد دون الحاجة للحملات العسكرية التأديبية. ولقد اثمر الإصلاح الإداري بسرعة شهد بها التونسيون والقناصل، فقد وقع كف العمال بالحد من سلطاتهم وبتنظيم الجباية ثم القضاء، كما بعثت محاكم مختلطة للنظر في القضايا التي يكون الأجانب طرفاً فيها. ووقع احياء مؤسسة قديمة هي محاكم العرف وسميت المجلس التجاري، وكان دورها يتمثل في الفصل بين التجار والحرفيين والصناع.

وهكذا سرت النجاعة والاستقامة إلى جسم الجهاز الإداري، وأصبحت تونس مدة وزارة خير الدين القصيرة «بلد تحكمه قوانين ثابتة»[١٠٨]. إلا ان خير الدين والمجموعة المحيطة لم يكن متجذراً في البنية الاجتماعية ولا يصدر عن فئة اجتماعية تسنده ويقاوم بواسطتها عمليات التخريب اليومي الذي يقوم به الطابور الخامس المتمثل في «جماعة السيد مصطفى بن اسماعيل». وهكذا، أو رغم حسن النوايا وتحمس قطاع هام من الأهالي، سهل اسقاط حكومة خير

---

(١٠٧) مصدر سابق ٣٣١ - ٣٣٤.

(١٠٨) إلى أبنائي ٣٩.

الدين بعد خمسة وأربعين شهراً ومحيت بجرة قلم أغلب الإجراءات السياسية الإصلاحية.

اما عن **الإصلاحات المالية والاقتصادية**، فان خير الدين اصطدم منذ عمله في الكومسيون المالي بنماذج من العوائق المختلفة. وكان أول مشكل هو ما كان يسمى بـ «الحمايات الأجنبية» التي كانت تسمح بفرار الموظفين التونسيين المختلسين بالأموال العامة بمجرد حصولهم على «جنسية أوروبية»، كما كانت تحمي التجار الأجانب المتلاعبين من التشريع التونسي. إلا ان مواجهة خير الدين للمسألة الاقتصادية كانت أضعف حلقة في عمله الإصلاحي. ولم تكن له (أو لمن حوله) نظرة اقتصادية واضحة ومتكاملة، **وكان يعتبر ان السلم الاجتماعية واستقامة الجهاز الإداري كفيلان بعودة الازدهار لأهم قطاعين في الاقتصاد التونسي: الفلاحة** (الحبوب والزياتين أساساً) **والصناعات الحرفية.** وقد بادر بتخفيف الضرائب المجحفة وشجع فلاحي الزياتين فعاد بعض الرمق للفلاحين. إلا ان اجراءاته في مجال «ملكية الأراضي» كانت محتشمة جداً. فلقد اصدر «قانون الخمّاسة»[١٠٩] لتقرير أمر واقع يحفظ للمالك امتيازه على حساب المزارع. وهكذا ظلت غالبية سكان المملكة رغم تحسن الأوضاع الإنسانية خارج إطار التأثير الحقيقي. **ويذهب البعض إلى ان احجام خير الدين عن القيام بعمل اصلاحي جذري في قطاع الفلاحة ناشيء عن كونه من أكبر ملاكي الأراضي بتونس أكثر من كونه لم يطور نظرة اقتصادية متكاملة**[١١٠].

أما في مجال الحرف والصناعات اليدوية فان محاولة تنقية القطاع بسن قوانين جبائية وتنظيمية لم تكن كافية لقلب التيار، أي للتصدي للتوغل البضائعي الأوروبي. وهكذا استمر أفول الطبقة الوحيدة التي كان من الممكن ان تسند خير الدين، ولحق الحرفيون بالتجار التونسيين في مسيرة الافلاس التي خططت لها المصالح المالية الأوروبية.

---

(١٠٩) الخمّاس في الاصطلاح التونسي هو مستأجر الأرض مقابل احتفاظه بخمس المحصول.

(١١٠) الوزير المصلح ٣٠٧.

«دولة الخمسة والأربعين شهراً»

كيف أصبحت اصلاحات خيرالدين بعد اعتزاله «مجرد ذكريات، وكان مروره بالسلطة فترة نقاهة بين فترتي فوضى»[١١١]؟ كان خيرالدين، على ما يعترف به هو نفسه، واعياً بأن عمله مرتبط بشخصه. يقول في مذكراته: «. . . لم يكن سروري بالسعادة التي تحققت لوطني بالولاء لتخفي قلقي تجاه مستقبله. ذلك أن الرفاه الذي نجحت في بلوغه كان ثمرة جهودي الشخصية. وكنت أخشى أنه بمجرد مغادرتي منصبي عودة الفوضى والتجاوزات إلى ما كانت عليه»[١١٢].
يبدو خيرالدين واعياً بأنه لم يرسخ مؤسسات بل إن الاصلاح كان إنجاز «وزير صالح». وكانت المجموعة الملتفة حوله قد تصدعت ويبدو أنه حمّل مسؤولية ذلك. يقول محمد بيرم (الخامس) في سياق عرضه لأحداث وزارة خيرالدين: «. . . لام الوزير المذكور أفراد قليلون من المتوظفين على عدم احيائه للقوانين (الدستورية) و(برر هو ذلك) بأن الأمر إما أن يكون بتأسيسها من الراعي أو أن تطلبها الرعية. والصورة الأولى هي الممكنة في الممالك الاسلامية، إذا انتبه الراعي لفوائد التنظيمات فيسعى بجد واجتهاد في تأسيسها وحمل الناس عليها مستعيناً بأهل الدراية والمروءة. (و) واجب المعترضين أن يبحثوا أولاً عن معرفة حال أمير تونس هل هو يسعى إلى تأسيس التنظيمات. (و) لما أيست من الوالي (يقصد الباي) سعيت في تحسين الادارة وتأمين راحة السكان بقدر الإمكان»[١١٣]. فلقد طالب أنصار خيرالدين الوزير الأكبر بتقييد سلطات الباي بدستور حتى لا يبقى مجهودهم رهين شخص مهما كان عدد أنصاره، وإنه اعتذر بأن وضع تونس الاجتماعي السياسي لا يمكّنه من ذلك فلا الرعية ولا الأمير - الراعي متحمس لمثل ذلك. وكان معروضه السالف الذكر يشي بتمام تقديره لدقة وضعه: نفوذ مستمد من رغبة الباي ومهمة لا يجب أن تخرج عن حدود متعارف عليها.

---

(١١١) غانياج أصول الحماية ٣٨٨.
(١١٢) مذكرات إلى أبنائي ٣٩.
(١١٣) صفوة الاعتبار ٢/٨٢ - ٨٣.

إلّا أن محمد السنوسي، وهو أحد أفراد مجموعته، يلقي الضوء على وجه آخر للخلاف داخل «حزب خيرالدين». يقول السنوسي: «. . . بعد توليه الوزارة الكبرى تنكر لمن كانوا في إعانته وأخذ بيده زمام المبادرة، ورشقته سهام الاعتراض وفسدت أنصاره ونقموا عليه أموراً كثيرة من أعظمها مخالفته في العمل لواجبات الشورى التي كانت من زهرات كتباه. وقد أوقفني أمير الأمراء حسين على مكتوب كاتبه به من إيطاليا أنّبه فيه لتركه واجبات الشورى واستبداده بالتوغل في سكر الولاية. وكنت في ذلك الوقت محرراً (لجريدة) الرائد التونسي، فكتبت فصلاً افتتاحياً جعلت عنوانه «لا قول إلّا بعمل». وتكلمت فيه على الموضوع، فصرح لي بقوله أني كتبت أقوم المسالك قبل مباشرتي للخطة. وعندما باشرتها رأيت واجباتها قاضية بغير ذلك. هذا نهاية ما سمعت منه في الاعتذار عن مخالفته لرأيه في الشورى. ولم يقع نشر ذلك الفصل بالصحيفة. . . وأجابني بالآستانة (سنة ١٨٨٢): هذه إحدى المسائل التي يعترضون علي بها، مع أني قد سعيت مع الباي في إقامة مجلس شورى ونقلت له عن الأعيان أنهم يطلبون ذلك. فقال لي: نطلب أن تسمي لي هؤلاء الطالبين. . . فأرسلت لكل من شيخ الإسلام والقاضي واجتمعت مع كل واحد منهما بانفراد وتكلمت معه في المسألة. فكان جوابهما يدور على محور واحد: إن هذا الأمر لا يرضي الباي ولا يقوم لك من أصحابك ولا يعرف له الأهالي قيمة. . . ثم إني سألت الذين طلبوا ذلك مني من أصحابي عمن يقوم بوظيفة المجلس من الأهالي. فكنت كلما سألت واحداً ذكر لي بقية أصحابي وانحصرت دائرة الأمور فيما بيننا. . . وتركت الخوض في المسألة بعد ذلك، ولا شك عندي أن الاستبداد مع الصدق والنصيحة أنفع من المشاركة في الرأي إذا أفضى للتشتت»[١١٤].

يمكن إيجاز تطور موقف خيرالدين من «الدولة الحديثة» في تونس في النقاط الثلاث التالية:

---

(١١٤) محمد السنوسي الرحلة الحجازية. الشركة التونسية للتوزيع. تونس ١٩٨١. ٢/١٢٣-١٢٥.

* إن إرساء قواعد الدولة الحديثة لا يمكن أن يكون شعبي المصدر نظراً للبنية الاجتماعية للبلاد، كما لا يمكن أن يفرضه الأمير الصالح لتقاليد «المخزن» في تونس ولشخصية محمد الصادق باي ومن حوله.

* **إن ما ورد في أقوم المسالك كان «قبل مباشرة الخطة»، وشتان بين النظري والعملي،** ومقتضيات العمل السياسي اليومي غير التنظير «السياسي الصوري». وقد تذهب مقتضيات العمل السياسي إلى حد منع نشر موضوع كتبه عضو من «الحزب» يذكّر فيه بما ورد في أقوم المسالك حول الشورى.

* **انحصرت «الدولة الحديثة» أول الأمر في نخبة أو مجموعة مستنيرة، ثم تركزت بعد ذلك في شخص المستبد العادل. وهكذا تقلصت الدولة لتصبح مجرد حسن الامارة** ونفض خيرالدين يديه من الأهالي والأعيان بل ومن الأصحاب. إلّا أن كل ذلك لم يحل بينه وبين حصول كدر كبير لديه عندما رأى جميع خاصته وخاصة الدولة وأعيان الأهالي يتسارعون لبستان مصطفى بن اسماعيل تقرباً للرجل القوي الجديد في انتهازية مخجلة[١١٥].

إلّا أن صدمة خيرالدين في أصحابه لا تعادلها إلّا صدمته بالواقع السياسي في تونس ثم في تركيا على حد سواء. فالرجل لا ينفك في أقوم المسالك يكدس «الينبغيات» فيعتبر أنه «يجب إحاطة السلطة بالمؤسسات ويجب تعميم التعليم ويجب القضاء على الفساد الاداري ويجب اقتلاع عقلية الخنوع والاستسلام»[١١٦]. ورغم أنه يتصور تدريب الأهالي تدريجياً على الشورى من خلال مجالس محلية تمهد لمجلس وطني[١١٧] فإن هناك ثغرة أساسية في فكره السياسي وهي قصوره عن إدراك كيفية خروج الدول الأوروبية من وضع إلى وضع. فلا إقاماته بفرنسا ولا مطالعاته ولا رحلاته عدلت نظرته القائمة على إيمانه بإمكانية اللحاق بأوروبا مع الابقاء على الهياكل السياسية القائمة. وكأن

(١١٥) مصدر سابق ٢/١١٨.
(١١٦) مذكرات المشكلة التونسية ٢١٢.
(١١٧) مذكرات برنامجي ١٤٢.

التجربة التونسية لم تكفه فإنه تولى الصدارة العظمى في استانبول محاولاً إصلاح البناء العثماني في ظل الحكم الحميدي أي بعملية فوقية. ولقد برر خيرالدين ذلك في حديث مع محمد السنوسي فيه الكثير من «السذاجة السياسية». ينقل عنه السنوسي قوله: «... **أما الإقامة بالاستانة على الحالة الموجودة فإني قبل دخولي ما كنت أحسب شيئاً مما هو موجود ولو أن إمامي الأعظم أبا حنيفة أخبرني بشيء مما وجدت عليه بلاد الترك أقول أن الامام عارف بأمر الدين وربما شذت عنه أمور الدنيا. وما كنت أتصور وجود هذه الحالة في مقر السلطنة الاسلامية**»[118]. «... ولكن بعد وجودي في هذه البلاد وجب البقاء»[119]. وكان قد برر في موضع آخر قبوله الصدارة العظمى بالزام السلطان إياه، وفي موضع ثالث بقوله: «... حيث أن الصادق باي يعتقد أن من يخرج من بلاده يموت جوعاً فأردت أن أريه أن من يخرج من بلاده يصير صدراً أعظم».

إلّا أن ثغرة جهل الواقع المحلي ليست النقص الوحيد الذي أفشل تجربة خيرالدين. ذلك أن العالم الذي أصبح في عصر سهولة الاتصالات صار أكثر مما سبق عرضة لتأثير الجوار. فهل تصور خيرالدين أنه بإمكانه القيام بمشروعه التحديثي وسط رفض بل عداء القوى الأوروبية وبالأخص فرنسا المحتلة للجزائر المجاورة؟ أم أنه صدم بالواقع الجيوسياسي كما صدم بالواقع السياسي المحلي؟

لا يمكن إنكار أن خيرالدين كان يعلم تمام العلم مطامع القوى الأوروبية (وفرنسا بالذات) في المملكة التونسية، كما لا يمكن تناسي تأكيده في مقدمة أقوم المسالك (وفي مواضع أخرى) على خطورة التغلغل الاقتصادي المفضي إلى الاستعمار المباشر. **إلّا أن فهمه لعلاقات القوى الدولية وللجغرافيا السياسية يحتوي ثلاث ثغرات أساسية وهي: حسن ظنه بالتمدن الأوروبي والفرنسي**

---

(١١٨) قضى خيرالدين سنوات عدة في استانبول حيث شب قبل قدومه تونس. ثم توجه إليها أكثر من مرة في مهام رسمية.

(١١٩) الرحلة الحجازية ٢/٨٢ ـ ٨٣.

بشكل خاص، تصوره أن تونس يمكن أن تقوم ولمدة طويلة بلعبة التوازن أي ضرب المصالح الأوروبية بعضها ببعض، سوء تقديره للقوة الحقيقية للدولة العلية.

أما عن **حسن الظن بأوروبا**، فإن كتاب أقوم المسالك رغم تشبيهه الخطر الأوروبي بالسيل المتدفق(١٢٠)، صامت صمتاً غريباً حول كارثة الاكتساح الرأسمالي الاستعماري. ويمكن تفسير هذا الصمت المريب بعاملين اثنين. الأول أن خيرالدين مثل الطهطاوي ركز على أوروبا الفكر والثقافة لا على أوروبا الرأسمالية المتوثبة للاستعمار. وكما مر الطهطاوي مرور الكرام على استعمار الجزائر، فإن الفئة المستنيرة في تونس لم تفهم احتلال فرنسا الجزائر في إطار اختلال توازن القوى بين أوروبا والعالم الاسلامي. بل إن ابن أبي الضياف يشير في أكثر من موضع من الاتحاف إلى «العدالة» التي تعيشها الجزائر في ظل الحكم الفرنسي. **أما مصيبة الاستعمار** فإنها «. . . **ثمرة إضاعة الحزم وتنافر القلوب بين الراعي والرعية**»(١٢١). وهنا يبرز العامل الثاني وهو أن خيرالدين يعتبر أن ما لحق بالجزائر إنما يعود أساسياً لفساد الحكام وابتعادهم عن العدل. وهكذا تتضاءل حقيقة إرادة التوسع الأوروبي أمام سوء تصرف حسين داي الجزائر وبغي محمد الصادق باي. ويشبه موقف خيرالدين من الغرب الأوروبي موقف العديد من مثقفي المسلمين اليوم حين تحجب ايجابيات المجتمع الغربي أطماع الحكومات والسياسيين، فلا يظهر أمام عيونهم إلّا وجه واحد. في رسالة مؤرخة في ٢٥ كانون أول/ ديسمبر ١٨٧٤ يقول الوزير الأكبر لنائب القنصل الفرنسي بتونس: «. . . إنكم هنا الدولة التي نوليها الأهمية الأكبر. لا يمكنني أن أقول أني أحب كل الفرنسيين بلا حدود، لكني أحب وأحترم بلدكم لأن بإمكانه أن يحقق لنا الكثير من الخير وهو الوحيد الذي يقدر أن ينزل بنا السوء. . . أود المحافظة على علاقات طيبة مع فرنسا لأني مقتنع أن ذلك لصالح بلادي»(١٢٢).

---

(١٢٠) أقوم المسالك ١٨٦.

(١٢١) اتحاف ٣/ ١٨٦.

(١٢٢) من رسالة محفوظة في أرشيف وزارة الخارجية التونسية نقلاً عن الوزير المصلح ٣٩٣.

ومع أننا لا نشكك في وطنية خيرالدين وغيرته على استقلال البلاد فإن إعجابه بالثقافة الفرنسية جعله يعطي باريس عن وعي أو بشكل غير مباشر موطىء قدم إضافي أثناء وزارته(١٢٣).

أما عن **لعبة التوازن**، فقد ذكر خيرالدين في وصيته أبنائه إلى محاولة إلهاء فرنسا بانجلترا وفرنسا بإيطاليا أو هذه الدول الثلاث بعضها ببعض في نفس الوقت. يقول: «... لقد نجحت طيلة عشر سنوات كنت خلالها في مناصب هامة على تحييد قوتي إيطاليا وفرنسا بمواجهتهما الواحدة بالأخرى»(١٢٤). إلّا أن هذا التحييد لم يكن ليصمد أمام اتفاق أوروبي - أوروبي، فبمجرد ما أن تتفجر أزمة حقيقية حتى تتحد الكلمة ضد العالم المؤهل للاستعمار والاقتسام. ففي سنة ١٨٧٦ طالب الباب العالي الباي بمساعدته في الحرب الدائرة مع روسيا. ولم يكن المقصود بالمساعدة قوة عسكرية بل الدعم المالي والموقف الرمزي التضامني. وهنا وجد خيرالدين الوزير الأكبر نفسه بين نارين إما تلبية طلب الاستانة وإما إرضاء فرنسا التي مارست قنصليتها جهوداً جبارة لرفض المساعدة حفاظاً على حياد تونس إزاء نزاع دولي بعيد جغرافياً. وانتهى الأمر بجمع الأموال من تبرعات قدمها الأهالي إلّا أن ذلك كان نهاية سياسة التوازن والتحييد المستحيلة. فلقد كانت الأموال المجموعة إشارة لانطلاق حملة ضد وزير تونس الأكبر في الصحف الايطالية والفرنسية الذي «يقود سياسة ضغط مصاريف ويرسل أموالاً هامة خارج البلاد». ولقد تلقف خصومه هذه الافتراءات ونقلوها للباي وزينوها له.

أما حول **سوء تقدير خيرالدين لحقيقة القوة العثمانية**، فلقد أشرنا سابقاً إلى اعترافه بأنه لم يكن قبل استقراره بالاستانة يتصور الضعف الذي كانت عليه السلطنة. ولعل ذلك ناشيء أساساً عن كون الرجل زار الدولة العلية في مهام رسمية لم تسمح له بمعرفة دخائل الجهاز عن قرب. ولعل خير الدين كان ما

---

(١٢٣) الوزير المصلح ٣٩٥.

(١٢٤) مذكرات إلى أبنائي ٤٨. وقد تمخض مؤتمر برلين ١٨٧٩ عن اتفاق أوروبي لتقسيم المستعمرات.

يزال متأثراً بالتكوين الذي تلقاه والذي يخاطب «الذاكرة الانتقائية»، **فيضخم** الدولة العلية في ذهن الضابط الشركسي ويقدمها على أنها دولة السلاطين العظام لا دولة الرجل المريض. ومهما كان السبب فإن خيرالدين كان يرى: «.. **أن تبعية تونس للدولة العلية ضمان لاستقلالها. فطالما أن الدولة العلية واقفة على قدميها فإن ولاياتها التابعة لها لن تخشى شيئاً... هذا مع حرص فرنسا على احتفاظ تونس باستقلالها وهي (أي فرنسا) غير راغبة في توسيع ممتلكاتها في أفريقيا.** لذا فهي مستعدة أن تدعم سياسياً أية حكومة تونسية تنتهج سياسة حكيمة وتقدم براهين على ذلك»[١٢٥]. وهكذا وفي فقرة واحدة يقرن خيرالدين بين مسلمتين واهيتين، الأولى أن الدولة العلية قادرة على ضمان استقلال ولاياتها البعيدة والثانية أن هذا الضمان كفيل بحياد فرنسا وعدم توسعها في أفريقيا. **ولقد عاش خيرالدين ليشاهد احتلال مصر ومن قبلها تونس كدليلين على خطأ تصوره حول التوازن بين القوى الأوروبية وحول ضمان استانبول لاستقلال ولاياتها.**

أما الثغرة الثالثة في فكر خير الدين السياسي فهي تلك المتعلقة بإهماله للاقتصاد السياسي في بناء الدولة عموماً والدولة الحديثة بشكل أخص. وهو في فهمه للدولة من حيث البنية والدور لا يختلف كثيراً عن الداي أحمد خوجة الذي أشرنا سابقاً إليه، إذ يستشهد بحكمة منسوبة لأرسطو فيقول: «.. العالم بستان سياجه الدولة، والدولة سلطان تحيا به السنة، والسنة سياسة يسوسها الملك، والملك نظام يعضده الجند، والجند أعوان يكنفهم المال، والمال رزق تجمعه الرعية، والرعية عبيد يكنفهم العدل، والعدل مألوف وبه قوام العالم»[١٢٦]. الأمر موكول إذن بتنظيم هرمي يقف الأمير العادل في قمته. ولقد تلخصت تجربة خير الدين في تونس في محاولة «إصلاح» هياكل قديمة في أصلها

---

(١٢٥) مذكرات المشكلة التونسية التونسية ٢٠٣. عملاً بهذا المبدأ سعى خيرالدين أثناء توليه الصدارة العظمى إلى خلع الخديواسماعيل واستبدال توفيق به (١٨٧٩) باتفاق عثماني انجليزي. مذكرات إلى أبنائي ٦٤ ـ ٧٩.

(١٢٦) أقوم المسالك ١٤٨.

مركبة اصطناعياً على واقع البلاد: أمير، أعوان، جند، رعية. ولقد لمحنا إلى أن استقراء خير الدين لتاريخ الممالك الأوروبية اقتصر على إشارتين تتعلقان بالتحولات التي تمت في البنية الاجتماعية والاقتصادية (فرنسا وانجلترا). وفيما عدا ذلك فإن تصوره للدولة الحديثة في العالم الإسلامي يتلخص في إصلاح الوضع القائم عبر ما أسماه بـ «حسن الإمارة» الذي سيقدّمه آخر تحت تسمية «المستبد العادل»[١٢٧]. **ويمكن تعليل هذه الثغرة بتكوين خير الدين العصامي. فلقد تأثر صاحب أقوم المسالك بكتاب الطهطاوي تخليص الابريز الصادر سنة ١٨٣٤ بقدر تأثره بما عاينه خلال إقامته وتجواله بأوروبا، لكنه لم يحاول تطوير كل ذلك. وعلى عكس ذلك واصل الطهطاوي تطوير ثقافته فأصدر في هذا السياق سنة ١٨٧٠ كتاباً هاماً هو «مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية» وهو أول كتاب عربي في التثقيف الاقتصادي السياسي. ولعل خير الدين السياسي ورجل الدولة كان في حاجة لهذا الكتاب أكثر من حاجة خير الدين المفكر لتخليص الابريز، لكن لا شيء يشير انه اطلع على مناهج الألباب.** يوضح الطهطاوي التطورات التي مرت بها أوروبا والتي أفرزت في نهاية الأمر تشكيلاً اجتماعياً مختلفاً ودولة حديثة، يقول: «... في الأزمان السابقة قبل تقدم الجمعية (المجتمع) في البلاد الأوروبية كان أكثر أهالي حكوماتها ملتزمين وأمراء كباراً مستقلين بتملك الدوائر البلدية والأراضي الزراعية، يملك الواحد منهم القسم بتمامه ويستبد فيه برأيه وتنفيذ أحكامه ويدفع خراجاً مقرراً لرئيس الحكومة الكبيرة... فلما زادت الحروب الصليبية إنفاقهم النفقات الجسيمة تضعضع حالهم وضاعت أموالهم واضطروا إلى بيع الأراضي. فاشترى منهم أهل النواحي أملاكهم وأنفسهم بالأموال ومنهم من اشترى الامتياز بحق تنصيب شيخ من الناحية للمحاماة عن الحقوق الأهلية... فخرجوا (بذلك) من ربقة التبعية وصاروا على تداول الأيام

---

(١٢٧) محمد عبده: الأعمال الكاملة، الجزء الأول «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل» مقال نشر بالمجلة العثمانية ١/٤ مايو ١٨٩٩. وفيه يقول: «... هل يعدم الشرق كله مستبداً عادلاً في قومه، يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً».

يزدادون في القوة بقدر ضعف الملتزمين فتواجدت عند الجميع الحرية وصارت ممالك أوروبا بالتمدن حقيقة. . . وصارت جميع النواحي تابعة لها (الحكومة المركزية) مباشرة بدون توسط الملتزمين والأمراء. . .»[١٢٨].

ومع ان الطهطاوي لم يكن ثورياً بل كان كخير الدين يطمع في إصلاح ما يمكن إصلاحه، إلا أنه أدرك ان ما وصلت إليه أوروبا (أو بعض أقطارها) كان نتيجة تطور حصل عبر قرون ضعفت خلاله طبقات وظهرت مراكز قوى أخرى. وكان للمراكز القديمة إيديولوجيتها ونظمها كما كان للقوى الصاعدة فكرها الخاص ورؤاها لقضايا المجتمع والإنسان. فالدولة الحديثة تتويج لعمل طويل النفس وتنازل الملك المطلق، عن امتيازاته كان تحت ضغط واقع جديد. إلا أن هذه الحقيقة التي تبدو اليوم من المسلمات في الفكر السياسي كانت غائمة أو غائبة في مشروع خير الدين «التحديثي». ولم تكن لدى مالك آلاف أشجار الزيتون[١٢٩] أو الضابط الشركسي الذي يقدس النظام والتقاليد رغبة في إدخال تغيير على البنية الاجتماعية.

«لوازم الوقت» والعلة المفارقة

«منذ أربعين سنة حاولت الحكومات المتعاقبة في تركيا إصلاح وإعادة تنظيم المؤسسات السياسية والإدارية والقضائية، لكن مجهوداتها باءت بالفشل لأنه ما من أحد يريد القيام بإصلاحات جذرية تتلاءم مع الحاجات الحقيقية للبلاد وعادات الأهالي. . . وهكذا وقع اقتباس بعض المؤسسات المتفرقة التي أثمرت في أوروبا دون الاهتمام بمدى تكاملها مع القوانين المعمول بها. . . وهكذا لم تصادف هذه المؤسسات المجتزأة التربة اللازمة والشروط الضرورية فانتهت إلى

---

(١٢٨) مناهج الألباب ٢٤١ - ٢٤٢. نقلاً عن محمود فهمي حجازي أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي ٧٥ - ٧٦.

(١٢٩) انظر قائمة أملاكه كما ضبطها هو في: مذكرات إلى أبنائي ٤٦. وضيعة «النفيضة» وحدها، وهي التي وهبها له الباي مقابل استصداره فرمان سلطاني حصر الملك رسمياً في آل حسين بن علي، تعد آلاف أشجار الزيتون.

الاضمحلال قبل أن تجد طريقها إلى التطبيق»[١٣٠]. وردت هذه الفقرة في التقرير الذي عرضه خير الدين على السلطان عبد الحميد والذي أدى رفضه إلى استعفاء الصدر الأعظم بعد ثمانية أشهر من تعيين السلطان له[١٣١]. وتتطابق هذه النظرة مع ما كان يراه العديد من المراقبين الأجانب، فلقد «نصح» انجلهارد سفير النمسا باستانبول السلطان بمسايرة العصر دون إلغاء المؤسسات القديمة أو تعويضها بأشكال غير متماشية مع الأوضاع المحلية[١٣٢].

ولقد كان المنتقدون للإصلاح عن طريق إسقاط النماذج الأوروبية، عديدين ومن ضمنهم خير الدين. إذ رسخت التجربة التونسية لديه حذره من التحديث الذي لا يراعي واقع البلاد. لكنه لم يوضح في كل ما كتبه كيفية تكييف الوارد مع البنية المحلية وبقي الأمر بالنسبة له مطالبة وشعاراً. فلِمَ لم يخرج من مجال النية المعلنة إلى مجال البلورة والتطبيق؟

كان مطلع هذه الدراسة تذكيراً بأن تاريخ العالم عموماً وهذا الجزء المتوسطي بشكل خاص دخل منذ القرن السابع عشر منعرجاً حاسماً يتمثل في ولوج الأقطار الأوروبية (تدريجياً وبسرعة متفاوتة) عصراً حديثاً تغيرت خلاله البنية الاجتماعية وأنماط الإنتاج وطرق التنظيم السياسي مع ما يصاحب ذلك من ثورات علمية. وبمقابل هذا التطور الأوروبي كان العالم الإسلامي وخاصة شقه الغربي (الذي تنتمي إليه تونس) يشهد أفولاً متواصلاً. فمنذ دخول الدولة العثمانية ساحة الصراع مع اسبانيا كانت البنى القديمة قد اهترأت دون بروز

---

(١٣٠) مذكرات برناجي ١٣٧.

(١٣١) في رسالة من خيرالدين إلى صديقه «فيي» Villet بتاريخ ٣٠ يوليو/ تموز ١٨٧٩، تأكيد على أن الصدر الأعظم قدّم هذا البرنامج قبيل استقالته للسلطان، وإن رفض عبدالحميد كان أهم سبب للاستعفاء. علماً بأن خيرالدين تولى الصدارة العظمى من مطلع ديسمبر/ ١٨٧٨ إلى نهاية يوليو ١٨٧٩.

(١٣٢) كان سفير النمسا «انجلهارد» معاصراً لخيرالدين وصدر كتابه الشهير عن التنظيمات في تركيا بعيد استقالة الصدر الأعظم:

E. D. Engelhardt. La Turquie el les tanzimat. Histoire des réformes dans l'empire ottoman. Paris 1882. 1/47 - 48.

بـديل في الأفق. وهكـذا كلما ازدادت قـوة أوروبـا وامتـد نفـوذهـا الاقتصـادي والعسكري إلى الضفة المقابلة تسارع الأفول المغربي والتـونسي بالـذات. وتشهد كتابات المؤرخين في القرنـين السابـع عشر والثامن عشر بعجـز الرأي العـام عن فهم التحولات التي تحرك «جار الشمال» والتي تمتد آثارهـا متسللة عبر التجـارة. فلقد كان مركز العالم بالنسبة لهم هو العالم الإسلامي ولم يدر بخلدهم ان الهزائم ليست ظـرفية وان المـوازين انقلبت بشكل جـذري وطويـل المدى، خـاصة وان مفهوم التقدم في التاريخ كان غريبـاً عنهم(١٣٣). وكان أول من بـاشر هذا الخـطر وسـبر غوره الجهـاز السياسي المـركب اصطنـاعياً في تـونس كما أسلفنـا على بنيـة قبلية ـ إقطاعية بدائية. وكانت كل محاولات «التحديث» منذ البداية موجهة نحو تقوية أدوات السلطة: القـوة العسكريـة، الإدارة. وكان الهـدف في بدايـة الأمر مـزدوجاً: مـواجهة «جـار الشـمال» ثم المـزيـد من إحكـام القبضـة عـلى البـلاد لاستمـرار تدفق المـال اللازم للجهـاز. ومع انتهـاء الحروب النـابوليـونيـة سقط الهدف الأول حيث اتضح ان المواجهة لم تعد ممكنة وتبدد وهم التوازن. واتضح للبايات ما كان غـائماً وغـير واضح وهـو ان محرك الحيـاة الاقتصاديـة والسياسيـة أصبح خارج البلاد. لقد أصبحت علة الحركة مفارقة مقرها بـاريس أو لندن أو رومـا (في فترة لاحقـة). ومع ان تـونس كانت، ككـل الأقطار، تتـأثر بمحيـطها الجيوسياسي لكن شتان بين تأثر التفاعل وتأثر الانفعال والخضوع. ولقد وردت في كتابات خير الدين (وابن أبي الضياف) عبارات مثل لوازم وقتنـا ومما يقتضيـه الوقت والحال وطبع الزمـان، وكلها عبـارات توحي بـأن التحديث تحـد فرضـه «الآخر» ولم يصدر عن الواقع المحلي الراكد. ولأن حال الوقت هو الـذي فرض عـلى تونس التحـديث فإن الفكـر الإصـلاحي كـان يعتـبر ان الإصـلاح يتم في الـدولة وبـواسطتهـا، أو لنقل ان الجهـاز يصلح نفسـه بنفسـه ثم يجـر المجتمـع وراءه. وإذا أردنا تلخيص التسلسل الفكري لما يسميه البعض «الدولة الحديثة» مع أحمد باي أو خير الدين لأمكننا تقديم الحلقات المتماسكة التالية:

---

(١٣٣) أحمد عبدالسلام. المؤرخون التونسيون. ٤٨٣ ـ ٤٨٧.

* إن ثـورة الحداثـة حدثت خـارج المجال التـونسي ثم وصلت آثارهـا إلى الضفة الجنوبية للمتوسط في شكل غزو اقتصادي وحضاري وفكـري. فالحـداثة تحد مفروض على مجتمع لم يكن مهيئاً البتة من حيث البنية للتفاعل معها.

* رفض المجتمع بمكوناته التقليـدية أشكـال الحداثـة الواردة واعتـبرها من خـلال شبكـة تحليله حلقــة من حلقـات الصراع الإسـلامي المسيحي. إلا أن الجهاز السياسي نظر للقضية من زاوية مغايرة وهي أن استمرار التغلغل الأوروبي سيؤدي إلى سقـوط البلاد ولكنـه سيتسبب في نفس الـوقت في اضمحـلالـه هـو نفسه. ومن هنا قبلت السلطة «الحداثة» مكرهة وعلى مضض. وهكذا بقـدر ما كان رفض القاعدة قوياً كان إقبال الجهاز للانفتاح على الحداثـة قويـاً قوة غـريزة حب البقاء. وكان ذلك قطيعـة إضافيـة بين السلطة والمجتمع في تونس خـلال القرنين الماضيين.

* أصبح التحديث اختياراً رسمياً ستمارسه السلطة على المجتمع. لكن هذا الاختيار كان محدداً بضوابط. فالمخزن سيختار من الحداثـة ما يـدعم نفوذه ولن يقبل بتحديث المجتمع حتى تستمر هيمنة القمة على القاعدة.

* لأن الحـداثة حـدثت في الخارج ثم فـرضت عـلى البـلاد، ولأن السلطة اختارت حداثـة انتقائيـة، فإن الأمـر لم يتعد السـطح. فلا الحـداثة تغلغلت في المجتمع ولا هي تأصلت في أفراد الجهاز الحاكم. فمن أحمد باي إلى خير الـدين استمرت فكرة الوصاية والابوة ورفض المعارضة والحوار حتى مع أفراد المجموعة الواحدة. لقد رفضت البنية التحتية الحداثة شعاراً وممارسة، أما قمة الهـرم فإنها قبلت بها كفكرة لكنها مارستها بعقلية استبدادية تفرض عصر الأنوار عن طـريق الحكم الفردي وتقود المجتمع للحداثة (الانتقائية) بالسلاسل.

* كشفت «النخبة» المستنيرة بعـد تعدد العـثرات ان مبدأ الـريادة زيف مـا بعده زيف لأنها ليست أحسن من الجماهير ولأن «.. الدولة الحديثة التي أرادت بعثها ليست سوى دولة مستبدة تقـدم نفسها كـطليعة التقـدم الاجتماعي مـع ان

جذورها ممتدة في التراث الاجتماعي القديم... وما تنسبه هذه النخب من عدم نضج في المجتمع ليس إلا إسقاطاً لعدم نضجها وتخلفها هي»[١٣٤].

إن ما يسميه البعض صدمة الحداثة ويحاول تحديدها في فترة بالذات، لم تنته بعد. ذلك ان العالم الإسلامي لا يزال يعيش منذ أكثر من ثلاثة قرون نفس الظروف التي فرضت عليه علاقات غير متكافئة في المجالات الاقتصادية والسياسية والعسكرية والفكرية والعلمية. ولقد رضخنا للحداثة لأنها من لوازم الوقت و«أخذنا» من جملة ما «أخذنا» المصطلحات والمفاهيم وشبكات التحليل وأصبحنا نوجد من خلال «كوجيتو معكوس». ان مفاهيم الحداثة والدولة والديمقراطية والمؤسسات وغيرها نمت وتطورت في أوروبا ثم أسقطت على واقع غير واقعها. وعوض أن تتأقلم مع الواقع المحلي وقعت محاولة تطويع الواقع لها. وكانت النتيجة ان المفاهيم الأصلية (ومن بينها الدولة) تشوهت وتحطم الواقع المحلي ببناه التقليدية دون أن يعوض ببديل.

إن محاولة خير الدين بناء دولة حديثة على أسس اجتماعية مختلفة وفي إطار سياسة دولية مهيمنة لم تكن التجربة الوحيدة، بل نجد لها نظائر في أمكنة أخرى من العالم الإسلامي وفي فترات لاحقة. ولقد انتهت كل هذه التجارب إلى فشل إما بمعارضة «المقاومة الداخلية» وإما «بمعارضة القوى العالمية»، وإما بالعاملين معاً. إن نجاح كل تجربة لاحقة يتوقف على حل هذين المشكلين.

(١٣٤) عزيز كريشان مصدر مذكور سابقاً. الفصل الثالث: البديل ١٧٥.



الخديعة والكلمات:

دراسة في مفهوم الاستبداد العادل

محمد حافظ يعقوب

«ثم إن عبيد السلطة، التي لا حدود لها، هم غير مالكين أنفسهم، وإنما هم يربون أنعاماً للمستبدين، وأعواناً لهم عليهم. وفي الحقيقة، إن الأولاد، في عهد الاستبداد، سلاسل من حديد يرتبط الآباء بهم على أوتاد الظلم والهوان، والخوف والتضييق».

* عبد الرحمن الكواكبي *
(طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد)

****

«فقد أخنى الدهر على الشرق كله ومرت عليه زلازل العسف والجور وأشكال الاستعباد، حتى تأصل في نفوس أبنائه الذل والاستكانة والخلود إلى الرقاد».

* جمال الدين الافغاني *
(خاطرات: مصر والحكم النيابي)

****

تنتصب في الزواج الذي يتمنى بعضهم تحقيقه بين العدل والاستبداد، إشكالية يبدو أنه لا مفر من مواجهتها، وهي إشكالية العمل السياسي كله. أي الاشكالية التي تنجم عن قراءة التجربة (التجارب؟) التاريخية التي طمحت وسعت إلى إنجاز برامج نهضوية كبرى وإلى إحداث نقلة نوعية في الأوضاع العامة للمجتمعات التي حكمتها. وهي إشكالية تستدعي، إن شئنا الدقة في التعبير، ليس إرث البشرية في العمل السياسي، أي في التعاضد والتكاتف الضروري بين البشر لتنظيم حياتهم ومعاشهم وتوفير ما يضمن استمرارهم ويجدد هذا الاستمرار، فحسب، بل وقبل ذلك أيضاً مأساة البشرية الماثلة أبداً، والمتجددة أبداً، والكامنة أبداً في التنظيم الذي يبدو ضرورياً بغرض تحقيق التعاون بين أطراف المجتمع، أي بمشكلة العلاقة التي تنشأ عن هذا التنظيم،

والتنظيم الخاص الذي ينجم بحكم الضرورة، كما يبدو، عن هذا التنظيم العام، أي السلطة السياسية. نعترف أن ما سبق هو مبسط ويختزل علاقات الاجتماع البشري المعقدة والمتشعبة إلى علاقة مثنوية بين تنظيم وسلطة تنشأ عنه بغرض ضبط هذا التنظيم وتقنينه. غير أن القارىء سيدرك من غير ريب أن هدفنا من التبسيط هو التوضيح، ذلك عبر إعادة أمر التنظيم السياسي، أي الدولة، إلى مبدئه الأول أو علته الأولى من حيث هو كذلك، أي من حيث هو علاقة (رأسية) بين حاكم (فرد أو مجموعة (نخبة) من الأفراد)، ومحكومين. ليس غرضنا إذن الوصول إلى تعريف السياسة أو تحديد موضوعها ونطاقها، بل مناقشة نقطة محددة هي إشكالية ما اصطلح على تسميته في ثقافتنا السياسية الحديثة منذ أواخر القرن الماضي بقضية «المستبد العادل». وهي إشكالية تندرج كما لا يخفى في إطار إشكالية أوسع هي إشكالية الديمقراطية والعمل السياسي في البلاد العربية اليوم، إن لم نقل، على سبيل الاختصار، إنها تندرج في إطار التعرف على أزمة الأوضاع العربية التي تزداد استفحالاً مع الأيام.

ولئن كان لكل زمان أسئلته، فإن الأسئلة بخصوص «المستبد العادل» تنفتح كما يظهر على طائفة واسعة من الأسئلة والقضايا التي تمس الزمان العربي كله إن لم نقل العصر الراهن الذي نعيش. بثقافته ونظمه وسياساته وعلاقاته. وهي أسئلة تتعلق أولاً بالأزمة العربية الحاضرة، وخصوصاً، بعلاقة الأوضاع القائمة بتوليد الأزمة وبإنتاج شروطها وبإعادة انتاجها، وسيرورتها.

فهل صحيح أن النهضة ممكنة بالاستبداد الذي يفترض فيه أن يكون، كما يقولون، رشيداً، أي عقلانياً، وعادلاً؟ حول هذا السؤال سنسعى إلى تركيز بحثنا، وبخصوص الإجابة عليه، سنحاول أن نوجه بنيته وموضوعاته وأفكاره.

أولاً: حقل المفاهيم

يتضمن مصطلح «المستبد العادل» جمعاً توفيقياً بين طرفين أو مفهومين يبدو أنهما من طبيعة مفارقة هما: الاستبداد من ناحية، والعدل من ناحية ثانية. وفي الواقع، فإن المصطلح في مجموعه يحتوي على ما يتعدى بكثير المدلول الذي تشير

إليه كلمتاه إذا نُظر إلى كليهما كل على حدة. ومن الظاهر أن ما ينجم عن إضافة صفة العدل إلى الاستبداد هو تحقيق وظيفة للكلمة التي تندرج من حيث الأساس في إطار العمل السياسي بمعناه العام أو الواسع، غير أنه يمكن القول إنها تحقق هنا وظيفة استخدام الأخلاق في السياسة، أي استخدام ما هو مغاير ولا يتوافق من حيث طبيعته وبنيته مع السياسة التي خبرتها البشرية وعرفتها عبر تاريخها، والتي تختزنها ذاكرتها الجماعية وحللها المفكرون منذ ابن خلدون وماكيافيلي حتى اليوم، أي السياسة في الممارسة أو في العمل. فلئن كانت صفة الاستبداد تستدعي في الذهن استدعاءً مباشراً مجموعة من المدلولات السلبية ذات الطبيعة الاستنكارية، أو الرفض والإدانة والرغبة في المقاومة والتحاشي، فإن إلصاق صفة «العدل» بالاستبداد تشرط هذا الأخير به، وتجعله يبدو كما لو كان ممكن التحول إلى ما هو نقيضه. هكذا، يصبح بالتالي مطلوباً لذاته من حيث هو كذلك، أي من حيث هو استبداد «عادل». يجدر الاعتراف أن مدلول العدل يذهب بالمصطلح ويدفع به إلى ما هو أبعد بكثير من الكلمات. فبالاضافة إلى الشحنة الأخلاقية، والجذابة بالتالي، فإن في المصطلح شحنة إيديولوجية عقلانية شديدة الشفافية والوضوح. فهو لا يشير إلى العدل فحسب، لا بل إلى حكم قيمة أخلاقية وعقلانية تخصه.

وفي الواقع، يطرح المصطلح نفسه مشكلة تنصب رأساً حول علاقة السلطة السياسية بالشرعية السياسية لأنظمة الحكم. ومن الواضح هنا، أن الترويج للمصطلح ليس مقصوداً بحد ذاته ولذاته من حيث هو كذلك، بل من حيث هو شرعية سياسية، أو بالأحرى مصدراً (وحيداً؟) لهذه الشرعية. فشرعية المستبد مستمدة مباشرة من شرعية وجوده في الحكم، بل بالأحرى من شرعية مشروعه ومن الصفات التي تتضمنها الصورة التي يقدم بها ومن خلالها. فالمشروع الذي ينادي به بعض المثقفين العرب به ويروج ويعبىء له هو، في نظره، كما في نظر من يذهبون مذهبه ويقولون قوله، مشروع حضاري ونهضوي وشامل. وهي صفات لا شك في كونها، إن تمت الموافقة عليها، مصدراً مهماً إن لم يكن وحيداً من مصادر الشرعية السياسية.

ربما كان ضرورياً التأكيد على أن دعاة مصطلح المملكة المستنيرة أو الاستبداد العادل أو الرشيد ـ إن شئنا استخدام المترادفات العربية التي يمكن لها أن تفي بالمعنى والغرض المطلوب، بدقة ـ يُسوِّغونه أساساً من حيث هو استثناء: تجاوز اللحظة الراهنة والسلب الحاضر. نقول، حين يطرح المفهوم، فهو يطرح دائماً من حيث هو قفزة ضرورية إلى الأمام، أي من حيث إن المقصود منه هو، أولاً، الوصول إلى تشييد حالة في السياسة هي في الوقت نفسه حالة استثنائية: تأسيس حضارة استثنائية، و«حرق المراحل التاريخية»، أي القفز بسرعة من حالة مستنكرة إلى حالة مرجُوّة ومبتغاة كالتقدم والتحرر، أو التصنيع والنهضة والعمران، وما إلى ذلك[1].

الفخ: الطلب السياسي

ما تقدم يشرح أن فكرة الاستبداد العادل ليست فكرة جديدة أو غير مألوفة على الفكر العربي المعاصر منذ ما اصطلح عليه باسم عصر النهضة العربية أو عصر الحداثة، بكل ما يثيره هذا المصطلح الأخير من إشكاليات وحساسيات تقع بالضبط في صميم الإشكاليات المتعلقة بأوضاع العرب اليوم. وهي الإشكاليات التي تدفع بالمثقفين العرب اليوم إلى التحاور والاجتهاد والاختلاف. وهو الأمر الذي يحضّنا على التساؤل بخصوص السر الثاوي خلف ظاهرات تتعلق بالكفاءة السياسية لهذا المصطلح، أي بالطلب السياسي/ الايديولوجي الذي يخلق الشروط التي تدفع إلى اللجوء إليه وإلى التوسل به، من حيث هو مفهوم، في العمل الفعال في ساحة الفعل السياسي و/أو الفكري السياسي. ولا بد من الاعتراف أن المفهوم، على تناقض منطوقه الداخلي وفساد

(١) يؤسس فولتير مملكته الرشيدة المستنيرة على «إشعاع حضارة استثنائية»:
François Bluche: Le despotisme éclairé. (1969) Paris. 2 édition. 1987 Fayard. P. 327.
وفي الواقع، فإن فكرة الاستثناء أو الضرورة هي الفكرة المركزية التي نجدها تتكرر في كل مرة طرح فيها نمط الاستبداد العادل ـ أو الرشيد والمستنير ـ.

تركيبه وتهافت مضمونه، يتضمن مع ذلك سحراً خاصاً يشرح ويفسر لماذا تقوم أوساط معينة من بين النخبة الاجتماعية المثقفة ناهيك عن السياسيين إلى العودة إليه، ولن نقول إلى الوقوع في براثن الفخ الذي ينصبه.

نقول، تثير ظاهرة المصطلح بحد ذاتها فضولاً يتجاوز بتقديرنا وفيما يخصنا طبيعة النظام السياسي الذي يدعو إليه. فمن الواضح، أن المفهوم يتعلق بالأفكار السياسية أو بالأوهام الرائجة عن السياسة أكثر مما يتعلق بالسياسة بالمعنى الضيق للكلمة. بل إن الفكرة المركزية التي يستند إليها هي بالضبط فكرة غير سياسية. وهي الفكرة التي تجعل من المفهوم يلبي الطلب السياسي والحاجة العملية منه، ويدفع إلى تجاوز التناقض الذي يحتوي عليه، أو بالأصح إلى التعامل معه كما لو كان هذا التناقض لا وجود له. ومن الممكن أن نذهب في تساؤلاتنا إلى ما هو أبعد من التساؤل بشأن التناقض البنيوي للمفهوم بحيث تمس بنية أنظمة المعرفة أو الثقافة العربية اليوم، وفي الواقع بنية الأساطير التي روجتها وتروجها عن نفسها وعن عالمها وأوهامها ومعارفها. غير أن هذا يتعدّى بالتأكيد التخوم الضيقة لموضوعنا الراهن. ونأمل أن تكون لنا عودة لاحقة إليه.

بيد أن تركيب المصطلح يتضمن خدعة واضحة ـ فصورة المستبد هي، من غير شك، صورة غير مستحبة، وتحتل في الحقيقة الطرف الأقصى من الصورة السلبية للسياسة. فالمستبد هو، في عمق الذاكرة الجماعية للناس وخبراتهم، رجل شرير، مؤذ، دموي وظالم. إنه شخص فظيع وتتجسد في صورته المُكفهرّة ملامح الشيطان بعينه. تحفل الأدبيات كلها، وكذلك الذاكرة الشعبية والحكايا، بكل ما من شأنه أن يعزّز هذه الصورة الرهيبة، ويدعمها ـ تكمن الخدعة في الحقيقة في بنية المصطلح المركّبة. فإضافة النعت أو اللاحقة هي، هنا بالذات، بمثابة نصب فخ، إن لم نقل إنه نصب أنشوطة محكمة الصنع والفعالية، بدليل بقاء المصطلح حياً منذ تمكن المثقف من استنباطه وترويجه (كما سنبين بعد قليل). ولا غرو في القول أن صفة العدل (أو الرشد والاستنارة) تولِّد ونضمن حدوث «عملية إزاحة عقلية» وإن كانت بسيطة، إلّا أنها قبل ذلك جذرية أي

حاسمة. إنها تدخل التفكير في سيرورة من المحاكمة أو الإزاحة والإحالة تسلب من الاستبداد مضمونه وتُعرِّيه من محتوياته، أي تحوِّله إلى ما ليس هو. وأغلب الظن أن ما يحدث من حيث الجوهر هو أن العواطف هنا تتبدل، ويدخل التفكير في سيرورة اسقاط تُحوِّل فيه المستبد من شخصية مُنفِرة إلى مرغوبة ومطلوبة. ولا يبقى بذلك من الصورة غير صورة العدل التي تُشكِّل بالنسبة للبشرية منذ أزلها أملاً تتطلع إليه، ومثالاً تطمح الأجيال المتعاقبة إلى التوصل إليه.

التعايش المستحيل

لا يمكن للاستبداد أن يظهر عارياً وأن يبرر نفسه بطبيعة الحال من حيث هو «هو» أي من حيث هو استبداد فحسب، ومن غير استنارة وعدل وعقلانية. وهو لذلك، وربما لهذا السبب بالذات، لا بد له من مشروع يرزقه بأسباب الجاذبية وبسحر التسويغ. وهو في الحقيقة مشروع غالباً ما يظهر (ولا نريد أن نقول دائماً) على أنه عقلاني، وضروري، بل المشروع الممكن الوحيد.

ثمة ما يشبه لعبة المرايا المقعرة هنا. فالمصطلح لا يتضمن كما لاحظنا غير زواج مستحيل بين السلطة والمُشرِّع، أو السلطان والفقيه، وتوحيدهما في عمامة واحدة، وجمعهما تحت سقف واحد هو، من غير شك أو لبس، سقف الاستبداد العاري. ولو استبعدنا الإسقاط الأخلاقي الذي أشرنا إليه في الأسطر السابقة والذي تتضمنه الشحنة العاطفية للمصطلح، والذي يستدعي من الناحية العملية ـ الجانب السياسي ـ توحيد السلطة وجمعها كلها تحت قبة واحدة هي قبة السلطة والصولجان.

تكمن لعبة الكلمات هنا وكما كنا أشرنا قبل قليل في نعت العدل. فالناس يعرفون ويتناقلون القول أن «العدل أساس الملك». غير أن جمع السلطات جميعها في يد شخص واحد، ينسجم انسجام جوهر واكتمال مع تركيب السلطة

وطبيعتها من حيث هي سلطة: بنيتها التوسعية ونزوعها الذاتي والتلقائي إلى التمدد والتضخم والانتشار.

كنا تعرضنا في موضع سابق إلى هذا النوع التوسعي الماثل في السلطة، كل سلطة. ويكفينا هنا أن نشير إلى أن هذا الميل هو في طبيعته سيرورة لا تتوقف عند حد، من جهة، وتتضمن جانباً فاجعياً أو مدمراً، من جهة أخرى. ففي حركيتها الجدلية الصاعدة، تتمدد السلطة إلى الحد الذي تصبح فيه وثناً يفترس خالقه، وعبداً يقتل سيده، وإلهاً ينهش حراس معبده وكهنته وحملة شعلة ناره المقدسة، كما تتوسع السلطة وتنشر راياتها في حركة تمدد لا تتوقف إلى الدرجة التي يغدو فيها «رعاياها»، جميع رعاياها، هم ضحاياها الأولين، ويصبح السلطان الشخص الأول فيها رمزاً لها وصاحب مركزها مطلق القوة، ويتحول بالتدرج إلى راعٍ لمقتضياتها وتطلباتها وأسير لقواعدها ورموزها، وإلى أول ضحية من ضحاياها.

لكن الأمر هو كذلك، أمر شرعية الدولة قبل أي أمر آخر. فالسلطة هنا هي الوحش العاري وقد تكشف عن حقيقته كلها وتعبر عن تمام وجوده وامتلائه وتجلّيه. إنها غول الحكايات الخرافية الذي يفترس حامل مفاتيح معبده وحافظ أسراره، والحائز على خزائن الملك ومفاتيح مخدع الملكة.

تنتمي قصة مفهوم الاستبداد العادل في الواقع إلى قصة هذا النزوع التمددي للسلطة[٢]، وميلها الطبيعي إلى التوسع على حساب نقيضها وعن طريق افتراسه: الحرية. لكن النزوع هذا هو إلى الانتفاخ أو إلى التضخم الورمي السرطاني أشبه. فكمثل هذا الأخير، تتمدد السلطة في جسد الدولة حتى تفترسها وتأتي عليها. وهي، في عز هيجانها وفي أوج عنفوانها وصعودها واندفاعها الجارف، تنقضّ على مركز الدولة ونقطة القوة فيها، أي شرعيتها

---

(٢) وهذا كما لا يخفى على العكس مما يلح عليه عدد هام من الباحثين في العلم السياسي ممن يعتقدون أن السلطة ذات طبيعة ساكنة [ستاتيكية]. أنظر، على سبيل المثال:
Georges Burdeau : L'Etat. 1979. Paris. éd. du Seuil. P. 83.

ومبررها وما يتيح لها أن تؤسس سلطة ممارسة وظائفها والتعبير عن مكنونها. بيد أن هذا الانتماء هو بالضبط ما يجعل من مفهوم الاستبداد العادل مفهوماً مخادعاً كما كنا أشرنا. فهو تعبير شرعي في الواقع عن جدلية السلطة السياسية النازعة أبداً نحو التضخم الورمي. وبهذا المعنى وفي داخل هذا السياق، ربما تكشفت الحاجة العملية إلى المفهوم عن استكمال السلطة في اندفاعاتها، أي في دخولها في أنشوطة لعبتها الدموية المدمرة التي تعبر عن طبائع السلطة التي هي، مرة أخرى نقول، جدلية التوسع والتمدد وإلغاء الحرية، أي بحسب لغة عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد.

يتطلب الأمر التمييز بين المفهوم الذي يحتوي عليه مصطلح الاستبداد العادل، وبين الاستبداد نفسه من حيث هو نسق سياسي في العمل والممارسة. وما بين المفهوم والعمل من مسافة هو بالضبط ما بين السياسة والأفكار المتداولة عنها من مسافة هي، غالباً، شاسعة. فالمصطلح يدخل في نظرنا في دائرة ما هو إيديولوجي، ولكنه يدخل كذلك في نطاق ما نطلق عليه اسم الميل السلطاني للمثقفين.

وأغلب الظن أن صورة المستبد العادل هي تلك الصورة التي استنبطها المثقف والحكيم للحاكم الذي يستخدم الدولة وإمكانياتها من أجل تحقيق مشروع، هو في الحقيقة مشروع المثقف بخصوص الحكم. بل إن الدولة كلها هي في نظره، أو بالأحرى بحسب صورته التي ترسم له، ليست أكثر من وسيلة لإيصال المجتمع كله إلى الرفاهية ودفعه إلى الأمام. وهو لهذا السبب بالذات حالة طارئة استثنائية في السياسة، فمشروعه كبير ويقتضي منه الأمر أن يمركز السلطة كلها ويجمعها بين يديه. هذا يشرح كذلك ما كنا ذكرناه من أن صورة المستبد العادل تتضمن جاذبية خاصة لا شك في فعاليتها. ففيها فضيلة السعي للصالح العام. فالمستبد العادل هو رجل فاضل، يريد خير الناس جميعهم، وهو غالباً ما يُشبَّه بأبٍ عام، أي بأبٍ تتسع أبوته لأبناء المجتمع بأسرهم. ما تبقى من صورة الأبوة فهو مألوف ونمطي. فلئن كانت تغلب على صورته صورة العدل أو بالأصح حب العدل، إلّا أن أبوته العامة تؤهله، باسم ذلك كله، إلى

أن يتجاوز الحلم، ويقسو، ويستخدم الردع، والتخويف والإرهاب.

تتعايش في المصطلح إذن شخصيتان أو نمطان متنافران من الشخصية هما: الفيلسوف والحاكم. الفيلسوف العقلي أو في الحقيقة صورته المثالية النمطية كمفكر عقلاني مجرد عن الغرض والأهواء من جهة، وتقني التسلط، المستبد والدموي من جهة ثانية. وبهذا الخصوص، لا بد من التذكير أن في تزويج الفيلسوف بالحاكم استحالة مظهرية كذلك. فلكل منهما مظاهره وإشاراته الخارجية التي لا تتوافق، بطبيعتها، مع مظاهر نظيره/ نقيضه. فإذ تتجلى في المظاهر الخارجية للسلطان، أول ما تتجلى، مظاهر السلطة العارية، وهي القوة والعنف واحتكارهما والتمظهر بهما، وذلك عبر الإشارات الخارجية للسلطة ورموزها من صولجان وحرس وأسلحة وتنظيم استعراضي للقوة وما إلى ذلك، فإن صورة المثقف تحتل الطرف الأقصى لصورة المتسلط. فالحكمة والحلم والروية والحجاج العقلي والميل إلى السلم، هي الصفات التي تحتل تفاصيل ملامح المثقف وتغطي ألوانها صورته الودودة. إنه الروية والتردد، بينما الحسم هو ديدن السلطان.

هكذا تنتصب خلف صورة المستبد العادل إشكالية الثقافة/السلطة بكل عمقها وتاريخيتها وراهنيتها. وهكذا تثير إشكالية السلطة والدولة بما هي، كما تشير المظاهر جميعها، مشكلة متجددة باستمرار ما دامت الدولة بحد ذاتها ما زالت مشكلة تستعصي على الحل. فهذا الوحش الخرافي، يعمل كما يبدو وفق مشروعية مستحيلة لا تُكتَسب إلاّ بواسطة الإزاحة. إنها مشروعية تستند في أساسها إلى علاقة حرجة قائمة بين أصل المشروعية ومصدرها، وهو دائماً المشروع أو مصدر السلطان (الله، الدين، الشعب، القومية أو الطبقة) من جهة، ومالكها الفعلي والحائز على مفاتيحها والمتسلط على مقدراتها، الذي يتمثل هنا، كما في كل مكان غيره، في شخص السلطان أو في مركز السلطة ورأسها حيث «الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية» بحسب تعبير ابن خلدون (المقدمة. الفصل السادس من الباب الخامس)، من جهة ثانية.

لا بد من الاعتراف بهذا الخصوص أن مفهوم الاستبداد العادل يحقق

إحدى الوظائف المهمة في هذا السياق، وهي وظيفة تجاوز الفراغ الحاصل وملء المسافة الكامنة بين شقي العلاقة الحرجة آنفة الذكر. من هنا أهمية صورة العدل التي كان الفقه السياسي أو التفكير السياسي يروج لها لصالح السلطان والتي يقوم الإعلام الموجه اليوم بنشرها على أوسع نطاق. لا تملأ صفة العدل الفجوة القائمة بين مشروعية السلطة وحقها التعسفي في ممارسة العنف فحسب، بل وكذلك في تسويغ طاعة السلطان واشتراطها أيضاً. بيد أن إشكالية السلطة تكمن في مأساة البشرية الدائمة التي هي تكذيب طبيعة الحكم لفكرته عن نفسه ولصورته المتداولة، وتكذيب الحياة بشكل يومي ودائم لمثال العدل السياسي وللكذب الذي تعممه السياسة عن نفسها. إن احتكار السلطة للعنف هو تكذيب دائم لمثال العدل الذي تروجه السياسة عن السياسة. ألا يندرج مفهوم المستبد العادل في إطار ما ندعوه هنا بالكذب السياسي بخصوص العدل! أليس هو واحدة من تلك الحيل الايديولوجية التي تستطيع، على الرغم من التناقض المنطقي الصارخ الذي تحتوي عليه، من أن تبدو كما لو كانت متماسكة منطقياً، أو كما لو أن فساد منطقها لا علاقة له هنا بما اصطلح الناس على تسميته باسم العقل السليم!

ثانياً: المثقف والاستبداد

أغالب شعوراً يكاد يتملكني يحفزني على المضي قدماً نحو النهايات الممكنة، إن كان ثمة نهايات في تحليل المشكلات التي يثيرها المصطلح الذي نتعامل معه هنا، وعلى إجراء المقارنات الضرورية حيث يتطلب الأمر. فمن المنطقي أن يثير المفهوم إشكاليات السياسة من دولة وسلطة سياسية وعقيدة وغيرها؛ ومن المنطقي كذلك أن يثير شهية المقارنة ما دامت بنيته الداخلية، بحسب منطوقه الذي يحتوي عليه والدور المنطقي الذي يرافقه ويستند إليه، تتكشف عن أنه مفهوم يكاد يكون قديماً/متجدداً، إن لم نقل إنه نمطي التكوين.

غير أن المصطلح ينصب، بحسب منطوقه الداخلي كما بيّنا، فخّاً محكم الصنع. ومن غير المشكوك فيه أن جاذبيته وسحره يكمنان في كونه يمتلىء بحرارة

النوايا الحسنة التي تشع منه وهي حرارة العدل. ربما أسهم هذا في تفسير ديمومة المصطلح وعودته المستمرة إلى ميدان الأفكار السياسية في كل مرة وجدت الجماعة نفسها حيال أزمة حادة، هي بدورها دائمة العودة والحضور. وهي ظاهرة تستوجب التوقف حيالها والتأمل في مولداتها وفي الحقيقة في الحاجة السياسية إلى العودة إليها وتكرار اللجوء إلى استخدامها، وهذا في الوقت نفسه الذي تزعم البشرية الحديثة أنها تجاوزت أفكارها السابقة أو جددتها وطورتها. هكذا تنتفخ المشكلة، كما نلاحظ، على سلسلة تكاد لا تنتهي من المشكلات التي تكاد تمس البشرية بأسرها، ليس في السياسة فحسب. وهي مشكلات ربما كانت، بالنسبة لنا نحن العرب اليوم، هي نفسها مشكلات الزمان العربي الحاضر ببناه ومنظوماته وثقافاته وأساطيره وأوهامه، وقبل ذلك كلِّه بمآسيه.

وبهذا الخصوص، يكاد يتملكني حدس قوامه أن المؤرخ ربما كان هو أكثر المثقفين قدرة على استكناه المشكلات في عمقها، أو في بعدها الإشكالي. وحين أقول المؤرخ، فإنني أرى فيه بالأحرى ما يشبه مثقفاً هو على شاكلة عبد الرحمن ابن خلدون، الذي يبحث في التاريخ عما يسهم في شرح الظاهرة البشرية التي تؤرقه وتشغل باله من جهة، وهذا في الوقت الذي يرى في الظاهرة البشرية أنها، باستمرار، ظاهرة مؤرقة، مقلقة، من حيث تطرح من الاشكاليات ما لا حل له، من جهة ثانية.

نكتفي هنا بتناول إشكالية المثقف والسلطان ولكن من خلال وعبر الجانب المتعلق بمفهوم المستبد العادل. ولا يخفى أن المثقف هو أول من اخترع المفهوم وزاوج بين عنصريه وشقيه اللذين يكونانه ويحتويان عليه، وهو يشكل من غير ريب العنصر الفعّال في ديمومته والمسؤول بشكل مباشر عن عودته المستمرة إلى ساحة الفكر وميدان العمل الفكري في السياسة.

وفي الحقيقة، يختزل المفهوم قصة حب معلنة بين الثقافة والسلطة، وهو بالأحرى يشي قبل أي شيء آخر بالعلاقة الحرجة الماثلة بين الأفكار، كما تعلن عن نفسها في الكتب، من جهة، وفي التاريخ الواقعي، كما يعيشه المثقفون في

حياتهم اليومية، من جهة ثانية. غير أن المصطلح هو باستمرار من اختراع المثقفين أو أحلامهم إن لم نقل أوهامهم. وربما كان الفلاسفة وكبار المثقفين هم أكثر الناس الذين روجوا للمستبد العادل وحرقوا البخور على محرابه. أليست جمهورية أفلاطون الفلسفية نوعاً من أنواع الاستبداد المستنير الذي روج له فيما بعد فلاسفة العصر الحديث وطوباويوه؟[٣].

غير أن ما يهمنا هو بالضبط مفهوم المستبد العادل كما يعبر عن نفسه لدينا، نحن العرب. وبهذا الخصوص، يستحوذ علي شعور يستحثني على إجراء مقارنة أعتبرها مشروعة بين مفهوم المستبد العادل، كما تجلى لدى المثقفين العرب، من ناحية، وبين مفهوم المستبد المستنير، كما عبر عنه عصر الأنوار الفرنسي، من ناحية أخرى أقول، إن مشروعية المقارنة مصدرها هو أن وجه الشبه كبير بين شقي المقارنة.

ولعل أكبر وجه من وجوه الشبه مفاده أن العرب روَّجوا للمفهوم خلال ما اصطلح عليه تاريخياً باسم عصر النهضة الذي يوصف غالباً، بحسب الصورة المرسومة له والمتداولة في كتب التاريخ الرسمي والمدرسي، على أنه عصر الأنوار والتعقل واليقظة من ظلام الجهل وعسف الانحطاط. أما وجه الشبه الثاني والمهم كذلك، فيكمن في تسويغ المشروع الذي هو مشروع النهضة العربية التي ما زالت تطرح نفسها علينا منذ طرحها رواد النهضة العرب في أواخر القرن الماضي. نقول، يكمن وجه الشبه، في الواقع، في التناقض البنيوي الماثل في المفهوم نفسه؛ ونعني بذلك ما كنا بيناه في الفقرات السابقة بخصوص الزواج غير الطبيعي الذي يفترضه المصطلح بين العدل والاستبداد.

لا ضرر في التأكيد على أنه من الصعب الحديث عن المثقف من غير إثارة العواطف والحساسيات. فهو شخصية تتحلى بصورة إيجابية تكاد تكون غير واقعية لشدة إيجابيتها. وهو يحتل الطرف الأقصى، المناقض، للصورة السلبية

(٣) Jean - Jacque Chevallier. Historie des idées politique. t.2. 1979. Paris. Payot. P. 96.

للسياسي. هذا يشرح ربما هذه الصعوبة البالغة في الحديث عن المثقف. فهو المدافع عن الحرية والعدالة والجمال. وهو معروف بحبه للحقيقة وباندفاعه المجرد عن الغرض لاكتشافها ونشرها، حتى لو كلفه ذلك حياته وحريته. بل إن سعادته الوحيدة تكمن، بحسب الصورة الرائجة عنه، في هذا الشوق العارم الذي يتلبسه بحثاً عن الحقيقة التي هي غالباً قاسية وجارحة ومدمرة.

بيد أن الصعوبة تكمن بالضبط في العلاقة الحرجة القائمة بين المثقف والسلطة. وليس صحيحاً أن المثقف كان دائماً يبحث عن الحقيقة، وأنه كان في الأوقات والظروف جميعها لا يبحث إلّا عن الحرية والعدالة والمساواة. فكثيراً ما يكشف المثقفون عن مستبدين طغاة من حيث هم أميل إلى رفض التنوع وإلى التنقيب عن المنسجم وغير المتناقض. أليست جمهورية أفلاطون ومدينة مور المثالية وجميع المدن الطوباوية المماثلة، هي مشروعات تبحث عن نفي المتنوع وعن إلغاء المتناقض والكثرة التي تميز الحياة البشرية؟ ألا تُقوِّم هذه المشروعات، جميع المشروعات التي يتلبسها التوق إلى المثال والنزوع إلى الكمال والاكتمال، على افتراض مسبق وعلى فكرة أولية قوامها إلغاء التناقض ونفيه واستبعاده، إن لم يكن استئصاله وطرده من بين صفوف الآدميين؟!

لكن المثقف هو في الواقع، غير الصورة القاتمة التي قدمناها، وإن كان يتضمنها. فحقيقته هي لحسن الحظ أشد تعقيداً من الصورة التبسيطية التي يمكن رسمها له. هذا يشرح ربما لماذا يجدر التمييز دائماً بين المثقف منتج الأفكار والمبدع الفني، ونظيره/صنوه، الذي هو المثقف المبدع نفسه، غير أنه في الوقت ذاته، عضو الجماعة والمنخرط إلى هذه الدرجة أو تلك في الوسط الاجتماعي الذي ينتجه إن لم يكن يخترعه ويحتضنه، وينصبه كاهناً في معبده المقدس وحارساً لآلهته. فهو كثيراً ما يقع ضحية أفكاره وشهيد كلماته وتصوراته والحقيقة التي يروج لها. ومن غير المشكوك فيه، أن صورة المثقف المحب للحرية والمدافع عنها مجبولة بدماء المثقفين وعذاباتهم وأناشيدهم من أجل الحرية وباسمها.

نقول، علاقة حرجة هي علاقة الفكر بالسلطة؛ إذ يكفي أن ينتقد الفكر

السلطة، كما يقول برتراند دوجوفنيل، حتى تخدعنا المظاهر وننسى الطبيعة التسلطية للفكر، ونزعته للتسلط والتحكم[٤]، وهذا بالإضافة إلى ما كنا أشرنا إليه قبل قليل بخصوص ميله الطبيعي إلى إلغاء التنوع والاختلاف، وإلى البحث عن الواحد المنسجم وغير المتناقض.

المثقف والضحية

غير أن مفهوم المستبد العادل، بتنوعاته وبمسمياته وبتلوناته، هو على أغلب الظن والتقدير، المفهوم الأكثر كشفاً بل والأشد شفافية للتعبير عن المضمون الحرج لعلاقة الفكر بالسلطة. فمن ناحية واقعية، أي من ناحية عملية وبحسب التجربة التاريخية، فإن عدداً كبيراً من الفلاسفة والمفكرين الكبار رأوا ما يشبه السراب الذي كان رآه الفيلسوف الألماني الشهير هيجل حين قال إثر مشاهدته للقائد العسكري المنتصر نابليون بونابرت على صهوة جواده، أنه رأى الفكرة على الحصان! وهم، بالتجربة العملية، لم يكونوا ينصبون فيلسوفاً على رأس الحكم الذي يُروِّجون له ويُدافعون عنه ويُبشِّرون بالعدل القادم على يديه، بقدر ما كانوا يُعزِّزون شرعية الحاكم الفرد، وذلك عن طريق تحويله إلى فيلسوف ووضع إكليل الحكمة على هامته وميزان العدل بين يديه.

بل إن الميل السلطاني لدى المثقفين يتجلى، أكثر ما يتجلى، حين يتعلق الأمر بأفكارهم أو أوهامهم السياسية والاجتماعية. فهم أكثر الناس عرضة للإصابة بمرض أثبتت التجارب التاريخية أنه شديد الخطر على العقول البشرية كما على حياة الناس، وهو مرض العمى المعتقدي أو الايديولوجي. وهم لا يستطيعون غالباً رؤية الجانب الاستبدادي الذي تحتوي عليه السلطة السياسية في الوقت الذي يخيل إليهم أنها تُطبِّق مشروعاتهم وتتبنى أفكارهم وتُوجِّه التاريخ بحسب البوصلة التي هي، كما يعتقدون، بوصلته أو أن عليه أن يسير بحسب هديها وأن ييمّم وجهه شطر الشمال الذي تشير إليه والمعبد الذي تدل عليه.

---

(٤) Bertrand de Jouvenel. Du pouvoir. 1979. Paris. Hachette. P. 224.

ولئن كان لا بد من وضع الأمثلة، فذلك ليس من أجل التوضيح فحسب، بل وقبل ذلك بغرض التمييز الذي نراه ضرورياً بين المثقف والثقافة. فأفكار الحرية والعدالة والمساواة وغيرها هي أفكار ساهم المثقفون من غير جدال في الدفاع عنها وفي ترويجها وتعميق مدلولها وشرحها، وإن كانوا على الأغلب لا يحسنون التمسك بها دائماً. غير أن الثقافة هي بمثابة رأس المال المعنوي الكبير الذي راكمته البشرية عبر تاريخها الطويل وصار ملكاً لها وليس للمثقفين فقط. غرضنا مما سبق قوله هو الإلحاح والتأكيد على أننا لا نستهدف بطبيعة الحال لا الحض على معاداة الثقافة، ولا مناصبة المثقفين العداء، بل بالعكس، ما نريد الإشارة إليه مفاده أن المثقف هو، على الغالب، ضحية الثقافة التي يؤمن بدورها، وبالفكرة التي تستحوذ عليه، وبالحقيقة التي تستولي على جوارحه. فإيمانه بالعدالة وبالحرية تجعله أكثر عرضة للوقوع في أخطاء قد تكون مدمرة وقاتلة. وهو غالباً ما يكون أول المرشحين لتجسيد دور الضحية والتخبط في دمائها. فلئن كانت انتصارات نابليون بونابرت، التي كانت سبقتها أفكار الثورة الفرنسية وربما مهدت لها، قد ألقت في روع هيجل أن فكرته الأثيرة إلى قلبه وروحه شرعت تشق طريق التجسد، فإن فولتير قبله وأوغست كونت بعده وكثيرين آخرين، رأوا في القياصرة الروس أو الألمان البروسيين تجسيداً لطموحاتهم وتطبيقاً لأفكارهم في الحرية والعدالة والمساواة، وبشكل خاص في حركة التاريخ. ألم ير فيلسوف الحرية الكبير فولتير في فريدريك الثاني فيلسوفه الحاكم؟ ألم يعتقد في ضرورة غزو القيصرة الروسية كاترين الثانية لبولونيا المتعصبة وذلك بغرض نشر التسامح وحرية الاعتقاد؟[٥].

من البديهي ألا تحمل المسائل التي يثيرها المصطلح الذي نحن بصدده العنوان ذاته دائماً وفي الظروف والحقب والأوضاع جميعها، ومن المنطقي ألا تحتل الدرجة نفسها من الاهتمام مع تغير الأزمنة والأمكنة والرجال؛ لكن هذا

(٥) تمنى فولتير لو تمكنت كاترين الثانية، التي يلقبها بسميراميس الشمال ويصرح أنه فارسها الذي يقف معها في مواجهة وضد الجميع، من إرسال خمسين ألف رجل إلى بولونيا بغرض نشر حرية الاعتقاد؛ B. De Jouvenel. op. cit. P. 227.

الاختلاف الظاهر لا يمكن أن يعني بأية حال من الأحوال أن الإشكالية قد تغيرت من حيث الجوهر، أو أنه صارت وثيقة تلك العلاقة القائمة بين السياسة بالعدالة ـ أي بمطمح البشرية ـ إلى بناء عالم يُراد له ألا يحتوي على العسف والاستغلال والعنف، وأن يكون عادلاً، جميلاً؛ وبالنسبة للفلاسفة العقلانيين، رشيداً ومستنيراً. ففي خلال الأزمات الحادة التي تضعف بسببها مشروعية السلطة السياسة أو يولدها هذا الضعف، وفي المرات القليلة التي استطاع المثقف أن يصل إلى السلطة، وأن يجمع ويوحد في شخصه الحكمة والحكم، والفيلسوف والسلطان أو الفقيه والسياسي، كان يتكشف من غير لبس عن مستبد من غير استنارة ولا عدل. كان سرعان ما يخلع جبة الفقيه والمثقف، أو لنقل الفيلسوف والحكيم، ليرتدي صولجان السلطان ويكتفي بسيفه وبطشه، لا غير. ففي المراحل الثورية التي تنتهي أمورها إلى انتصار الثورة والثوار، كان المثقف هو دائماً رأس الثورة الذي يتربع على العرش والذي يمسك بين يديه بمفاتيح السلطة وبأزمة الأمور، غير أنه، تجاه المصاعب وضغط الظروف والحاجة السياسية القاهرة إلى النجاح، بالإضافة إلى طبيعة السلطة ونزوعها الداخلي إلى التوسع والتمدد، كان كثيراً ما ينزلق بسرعة إلى مواقع الحاكم الفرد المستبد المخلوع. ولا يخلو التاريخ العربي الاسلامي من الأمثلة المشابهة من حيث المضمون. ففي المرات التي «حاولت حركات اسلامية سياسية متبصرة في الغرب الاسلامي أن تردم الهوة عن طريق إيصال الفقهاء إلى السلطة... كان (الفقيه)، يتحول فجأة عند تسلمه لكرسي الحكم إلى سلطان قاهر»[٦].

ربما كانت النقطة المركزية التي تتكشف عنها ظاهرة دوام فكرة المستبد العادل، أو استمرار التوهم بإمكان تحققه في التاريخ أي في السياسة، وفي تجاوز التناقض الكامن في تركيبه، يعود إلى أنها تطرح دائماً في إطار المشروع «الحضاري» الكبير الذي يُروِّج له المثقف ويتوسَّل، في شخص المستبد العادل وعن طريقه، تحقيقه وتجسيده واقعياً. فالمستبد العادل، من حيث هو حاكم

---

(٦) رضوان السيد. الدين والدولة: إشكالية الوعي التاريخي. الحوار. ع ٦/ ٢ (١٩٨٧). ص ٢٣ ـ ٥٠، ص٢٦.

نموذجي، يطرحه المفكرون غالباً بالمعنى الدقيق للكلمة. ففي فكرة المستبد العادل، تخرج السياسة من إطار التاريخ؛ وتغدو الدولة التي يُراد لها أن تكون وسيله للحكم والعدل، هي غير الدولة التي تفعل في التاريخ والتي عرفتها البشرية منذ بدء التاريخ، بل تلك التي «يجب» أن تفعل في التاريخ. وقد يفسر هذا السحر الخاص الكامن في الفكرة، ويلقي الضوء على السر الماثل في جاذبيتها وقوة تأثيرها إلى الحد الذي يدفع مثقفاً معاصراً مستنيراً حسن النية شديد الإخلاص، هو الأستاذ عادل حسين، إلى أن يجد فيها ما ينقذ العرب المعاصرين من أزمتهم الخانقة التي يعانون.

ثالثاً: المستبد المستنير في عصر الأنوار

يقترح البحث في المستبد العادل العربي إجراء مقارنة مع نظيره وشقيق روحه لدى الغربيين بشكل خاص، وأقصد بذلك ما اصطلح على تسميته في فرنسا باسم المستبد المستنير. بل إن إجراء المقارنة ليس بالإجراء المفتعل أو غير المناسب كما سنرى؛ ذلك أنها تندرج في المحتوى كما في الشروط التاريخية المواكبة. ففي كلتا الحالتين، فإن كلًّا من المستبد العادل العربي المعاصر والمستبد المستنير الغربي الغابر لا يستمد مشروعيته في تفكير الكتاب من اسمه أو من صفة العدل أو الاستنارة اللاحقة به، بل من خصوصية «إشعاع حضارة استثنائية»، قوامها، في الحالتين، الرغبة القوية في التجاوز السريع للعطب الراهن والمعيقات القائمة.

إذا استثنينا ما نسميه بالميل السلطاني لدى المثقفين، وهو الميل الذي أفصح عبر التاريخ عن فحواه الذي يكاد يكون ثابتاً ومن غير تغيير يذكر، وذلك على شكل بحث (طوباوي!؟) عن مدينة فاضلة أو مثالية شديدة التنظيم (العقلاني!؟) وتتربع على سدة السلطة فيها شخصية تجتمع لديها سلطتا الحكمة والحكم معاً والعقل والقوة في آن. فمن الظاهر أن المشكلة الأساسية التي شغلت بال مفكري عصر الأنوار الغربيين هي المشكلة ذاتها التي تشغل بال

المثقفين العرب اليوم، وهي مشكلة حرية التعبير والرقابة الصارمة التي يعانون منها.

لا مندوحة من التأكيد هنا كذلك أن فكرة المستبد المستنير، التي وجدت رواجها وترعرعت في كنف مفكري عصر الأنوار الفرنسيين وخصوصاً في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، استهوت كما يبدو، مثلها في ذلك مثل نظيرتها العربية، أشد مثقفي ذلك العصر تمسكاً بالحرية والعدالة والعقل السليم وذلك على قاعدة مشروع النهضة والإصلاح والأنوار الذي طالما بشروا به ونادوا[٧]. ومن الظاهر كذلك أن مشروع الإصلاح الذي نادى به المفكرون قام

---

(٧) «أعتقد أن القيادة في لحظات الإقلاع خاصة، لن تكون جماعية وستكون في يد الزعيم من الصلاحيات العملية صلاحيات كبيرة. ولا أعتقد أن «الزعيم» سيكون عقبة في وجه إقامة نسق سياسي متكامل، فإذا كانت المفاهيم واضحة ومتكاملة، قد يكون «الزعيم» عوناً في إنشاء هذا النسق باعتبار أن هذا النسق سيساعد مشروعه دون أن يخشى على موقعه اعتماداً على شعبيته». عادل حسين: المحددات التاريخية والاجتماعية للديمقراطية. ص ١٩٩ ـ ٢٤٤ من: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي. بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. ١٩٨٤. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية. حاشية ص ٢١٢.

لا بأس من ملاحظة انني لا أستهدف الاساءة إلى الأستاذ عادل حسين؛ بل بالعكس. فالكتابات التي قرأتها له أفادتني كثيراً، وعلمتني كثيراً، وتركت لدي دائماً الانطباع الحسن الجميل. فهي تحفزني على التفكير، وتحضني على التأمل، وخصوصاً تشد من أزري في هذا الزمن الصعب. والأستاذ عادل حسين هو، من غير ريب، رجل فاضل، وحسن النية والطوية، بالاضافة إلى أنه ذو نظر ثاقب وفكر خلاق. والحوار الذي أجريه هنا، هو مع المشروع الذي يدافع عنه أو بالأصح مع الجزء المختص ببنية السلطة السياسية التي يتضمنها. وهو مشروع يستحق في تقديري النقاش الواسع ليس لشموله فقط، بل وخصوصاً لأنه أصيل وجاد. وأعتقد أن الأستاذ عادل حسين، بسعة أفقه، يدرك مقدار الاحترام الذي أضمره له والتقدير الذي أتعامل به ومن خلاله مع نصه الذي يظل في رأيي، وفيما يتعلق بالموضوع الذي نحن بصدده، واحداً من أهم النصوص العربية التي وقعت يدي عليها في السنوات الأخيرة ومن أخطرها في الوقت نفسه. وهو السبب الذي يشرح من غير ريب اهتمامي به وحرصي على مناقشته دون سواه من الذين يعتقدون ـ صادقين على الغالب ـ في إمكانية التوفيق بين الاستبداد والعقلانية والعدل والنهضة! والموضوع المطروح هنا هو في مطلق الأحوال موضوع الحرية والنهضة والاشكاليات المتعلقة بالأزمة العربية العامة وخصوصاً بإشكالية الديمقراطية في بلادنا والقضايا التي تتفرع عنها، على اختلافها. وهو الموضوع الذي =

على مجموعة من الأفكار الأساسية التي يقع في القلب منها سيادة العقل والفكر والفلسفة، وحلولها مكان العادات البالية والأفكار السائدة التي نظر المفكرون إليها على أنها أُسّ الفساد القائم وحجر الأساس فيه.

لا يتردد جان جاك شوفالييه في إجراء المقارنة بين فكرة المستبد المستنير، كما عبر عنها فلاسفة الأنوار، وتلك الأسطورة الأفلاطونية بخصوص الفيلسوف-الملك[٨]. ما يجدر ذكره هو أن المناخ السياسي الذي ترعرعت فيه الفكرة يشبه إلى هذا الحد أو ذاك، المناخ السياسي الذي يعرفه العرب اليوم. ففي ذلك العصر الذي كانت أوروبا تعيش في كنف نظم سياسية يعتبرها المؤرخون والمفكرون اليوم بحق أنها مستبدة ومطلقة وفاسدة، فإن من غير المشكوك فيه أن المثقفين الكبار لم يكونوا يرون في الأسطورة التي روّجوا لها تحريضاً على القبول بالاستبداد أو بالأحرى أفكارهم بخصوصها، هي التي كانت تسيطر على تفكيرهم. بهذ الصدد يؤكد ديدرو ما يلي: «لكل عصر فكره الخاص؛ وفكرة عصرنا هي على ما يبدو، فكرة الحرية»[٩].

الإصلاح والاستبداد

ربما استطعنا تصور سحر الفكرة انطلاقاً من سحر سلطة الدولة التي أخذت بألبابهم. فمن الواضح، أن سحر المفهوم يكمن في فكرته المركزية التي ما زالت هي نفسها منذ عصر الأنوار (إن لم يكن منذ بدأ المثقفون يكتبون ما كان يسميه العرب بـ«مرايا الملوك»)؛ وهي الفكرة القائلة إن حاكماً حازماً قوياً وواسع السلطات هو أكثر قدرة وتهيّؤاً على مباشرة الإصلاح المنشود الذي

= يخيل لي أنه يشكل الهاجس المركزي لبحث الأستاذ عادل حسين وقضيته التي تشف بوضوح من بين سطور الدراسة وخلف الكلمات. وهو الأمر الذي يبرر، مرة أخرى نقول، حرصنا على وضعه موضع البحث والمساءلة.

(٨) Jean - Jacque Chevallier: op. cit.

(٩) André Lartolary. Le Mariage russe en France au XVIII. siècle. 1951. Paris. Buivin. P. 135.

يقتضيه التقدم العلمي والعقلي(*١). هكذا يتفق المثقف العربي المعاصر والمثقف الغربي في القرن الثامن عشر على أن المستبد المستنير (أو العادل) هو الضامن

(*١) يجمع د. جلال أمين في مداخلة قصيرة، ولكن شديدة الوضوح والتعبير عما يشكل بتقديرنا الفكرة المركزية في الدعوة إلى المستبد العادل، الفكرتين المركزيتين اللتين يستند إليهما المفهوم، وهما الموروث السياسي (التراث، الأصالة إذن؟) والضرورة التاريخية، وهما هنا النهضة. يقول: «أعتقد أننا ما زلنا كما قال الأفغاني، في حاجة إلى مستبد عادل.. وتاريخنا الاسلامي القديم الحديث، سواء بسواء، يشهدان بأن أزهى فترات النهضة كانت هي فترات الدولة القوية». أنظر. أزمة الديمقراطية في الوطن العربي. سبق ذكره. ص ١٩٣. وبهذه المناسبة، لم أعثر على نص جمال الدين الأفغاني بخصوص المستبد العادل الذي يشير إليه الدكتور جلال أمين، كي لا نقول أنه يستند في الواقع إلى السلطة المعنوية التي يتيحها الاستشهاد بالأفغاني في قضية محرجة كمثل هذه القضية. ما وجدته يفيد كراهية الأفغاني، من ناحية نظرية، للاستبداد وإلى تحبيذه، من الناحية السياسية، لنوع من البرلمانية التمثيلية.
أفترض أن الأفغاني ربما كان قال بشيء من هذا أو أنه قاله فعلاً. فالذين يستشهدون به هم على درجة عالية من المسؤولية والرصانة العلمية لا تتيح لهم الوقوع في خطأ كهذا. بيد أن ما هو أشد أهمية ومدعاة للمساءلة يتعلق بالإلحاح المتكرر اليوم على أن الأفغاني حض على الاستبداد. وبهذه المناسبة، فإن النص الذي عثرت عليه بهذا الشأن هو للإمام محمد عبده وعنوانه «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل»، وهو مقال صدر في مجلة الجامعة العثمانية (مجلة فرح أنطون) في ١ مايو (أيار) ١٨٩٩. وقد طلب الإمام من المجلة، بحسب قول محقق أعمال الإمام، أن تقدّم المقال بالقول إنه من كلامه القديم وليس حديث الإنشاء. نحن في غنى عن توجيه عناية القارىء إلى أن عنوان مقالة الإمام محمد عبده يكشف عن منطوقه الداخلي، فهو يربط ربط تلازم شرطي بين النهضة والاستبداد العادل. يصف مستبد الإمام بأنه سيكون سبباً مباشراً في إحداث نقلة نوعية وتغيير جذري في العلاقات الاجتماعية. فهو «مستبد يُكْرِهُ المتناكرين على التعارف ويلجىء الأهل إلى التراحم ويقهر الجيران على التناصف. يحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرهبة إن لم يحملوا على ما فيه سعادتهم بالرغبة. عادل، لا يخطو خطوة إلّا ونظرته إلى شعبه الذي يحكمه...». بيد أن مهمة المستبد العادل كما يتصورها الإمام ويحددها لا تتوقف على إكراه الناس «على رأيه في منافعهم» وسعادتهم، بل ويتعداه إلى تحقيق النهضة بسرعة زمنية غير اعتيادية. يقول الإمام في خاتمة مقالته متسائلاً تساؤل الواثق المنتظر: «هل يعدم الشرق كله مستبداً من أهله عادلاً في قومه يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً؟». أنظر. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. تحقيق محمد عمارة ـ بيروت. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. الجزء الأول. ص٦١٦ ـ ٦١٧.
أما الأستاذ عادل حسين فيؤكد، من جهته، أن الصلاحيات الكبيرة التي ستتمتع بها القيادة (الزعامة) السياسية ستكون، بحسب اجتهاده، «استمراراً لمنطق الموروث السياسي، واستجابة لاحتياجات معاصرة تتطلب هذا المنطق بدورها». (المرجع السابق نفسه).

الرئيسي أو بالأحرى الوحيد لسياسية الإصلاح[١١]. وهكذا تقوم سياسة الإصلاح وترتبط بشخص السلطان القوي أو بالأحرى بدولته المطلقة. هذا يشرح لماذا يخصص توكفيل فصلاً في كتابه (النظام القديم والثورة ـ الفصل الثالث من الكتاب الثالث ـ) يضع له عنواناً معبراً هو (كيف أن الفرنسيين أرادوا الإصلاح قبل الحرية)، يستنتج فيه أن فلاسفة الأنوار لم يكونوا في الواقع يريدون تهديم السلطة المطلقة، بل تحويلها وتعديلها وردها إلى جادة الصواب.

تجدر الملاحظة أن مفهوم المستبد المستنير ارتبط في تفكير فلاسفة الأنوار بمعاداة الكنيسة أو بالأصح بالحد من سلطتها، وبفصل سلطة الكهنوت عن سلطة الدولة. هذا يشرح ولو جزئياً ترجيح المفكرين لسلطة الدولة وتحبيذهم لها في مواجهة سلطة الكهنوت. وهو يشرح في الوقت نفسه مكانة سلطة الدولة في تفكيرهم من حيث هي إطار التنظيم البشري والمصدر الوحيد للحقائق البشرية السعيدة التي اكتشفوها أو آمنوا بها. كيف لا والدولة هي مكمن السلطة الوحيدة القادرة على الحد من سلطة الكنيسة ورجالها التي كان فولتير وديدرو وغيرهما من الفلاسفة الكبار ينظرون إليها على أنها أُسُّ البغي والضلال ومنبع الشر، ويأتي على رأس هذه الشرور شر التعصب والأفكار التي اعتبروها فاسدة وخرافية. ربما فسر ما سبق السبب الذي من أجله يعتبر بريلاه[١٢] أن تفكير فولتير بخصوص الدولة المطلقة، أي المستبدة، مصدره موقفه المعادي للكنيسة. وفي الحقيقة، فإن الدولة كانت بالنسبة لفولتير هي مركز الإصلاح الذي كان يتوق إلى إجرائه، وكانت سلطتها هي التي ستقود المجتمع في نظره بيد واثقة قوية إلى السعادة. كان لا بد في هذه الحالة أن تكون سلطتها مطلقة ومتمركزة في يد الأمير وذلك «لأن الأمير هو وحده الذي يمتلك المقدرة على قيادة الدولة

(١١) B. Köpeczi. l'idèologie de l'absolutisme éclaire. in: l'absolutisme éclairé. ouverage publié par: Köpeczi: Soboule etc. 1986. Paris - Budapeste. P. 113.

(١٢) Marcel Prelat; Histoire des idées politiques. 1970. Paris. (4. ed.) Dalloz. P. 354.

نحو الغاية المرسومة وإتمام الإصلاح المنشود»[١٣].

وعلى غرار غالبية المثقفين العرب الذين يعتقدون أن دولة محمد علي هي النموذج الوحيد الممكن لتنفيذ النهضة العربية المنشودة[١٤]، فإن فلاسفة الأنوار وجدوا في ملوك زمانهم النماذج العملية المشخصة للمستبد المستنير. اكتشف فولتير في قيصرة روسيا كاترين الثانية (حكمت ٣٤ سنة، من ١٧٦٢ إلى ١٧٩٦) وخصوصاً، في قيصر بروسيا فريدريك الثاني (الذي حكم ٤٦ سنة، من ١٧٤٠ إلى ١٧٨٦) المستبد المستنير الذي طالما انتظره، في حين رأى ديدرو في شخص كاترين الثانية مثال الحاكم الذي سيقوم بالإصلاح.

قد نفهم قصة حب الفلاسفة للمستبد العادل إن نحن حللنا حيثياتها

---

(١٣) المصدر السابق نفسه.

(١٤) كثيرون هم العرب الذين ينظرون إلى حكم محمد علي باشا في مصر على أنه يمثل تجربة نهضوية رائدة، إن في مجال الاصلاح أم في مجال التوحيد السياسي (أنظر، على سبيل المثال لا الحصر: معن زيادة. المعالم الأولى للمشروع النهضوي العربي الأول في القرن التاسع عشر. مجلة الوحدة. السنة ٣. العدد ٣١ ـ ٣٢/ ١٩٨٧/ ص ٣٢ ـ ٣٦). ينظر معن زيادة إلى محمد علي على أنه «صاحب المشروع النهضوي الأول». من جهته، الدكتور جلال أمين الذي يستشهد به كنموذج للمستبد العادل وينظر إلى فترة حكمه على أنها إحدى أزهى فترتين في تاريخ العرب الحديث (المرجع السابق نفسه)، يعتبره، لفرط إعجابه به، نموذجاً لتقني السلطة الذي تفوق حتى على أمير ماكيافيلي في الحيل والدهاء والاستبداد (جلال أحمد أمين. المشرق العربي والغرب. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية. ص ٣٢). وهو ينقل ما قاله محمد علي لوزيره أرتين باشا الذي كان يترجم له كتاب ماكيافيلي بمعدل عشر صفحات في اليوم، بعد اليوم الثالث «إني أرى بوضوح أنه ليس لدى ماكيافيلي ما يمكنني أن أتعلمه منه، فأنا أعرف من الحيل فوق ما يعرف». أنظر كذلك: ألبرت حوراني. الفكر العربي في عصر النهضة. بيروت. دار النهار. ط ٢. ص ٧٣.
بالمقابل، ثمة رأي آخر، هو على الغالب محدود التداول والانتشار، ينظر إلى فترة حكم محمد علي على أنها نموذج للاستبداد العاري الخالي من العدل بطبيعة الحال. ذوقان قرقوط، مثلاً، (جوانب غير معروفة من تجربة محمد علي باشا. مجلة الوحدة. العدد السابق ذكره. ص ١٠١ ـ ١١٤) يرى في محمد علي أنه مثال للاستبداد الأعمى والسيطرة والتحكم الفردي. فهو «الدولة والدولة هو» ونظامه أشد عسفاً من الالتزام.. إلخ، وأن هزيمته سببها، بالإضافة إلى العوامل الخارجية المتمثلة بالتدخل الأجنبي الغربي، طبيعة حكمه التسلطي الذي أضعف قدرات البلد على المقاومة والصمود بعد أن عمم العسف والجور والتصفيات الجسدية.

ووضعناها في إطارها الذي نشأت فيه. وسنكتفي هنا بالتركيز على الثنائي فولتير - فريدريك الكبير دون أن نغفل العودة إلى ديدرو ومستبدته الروسية.

ليس للسياسة من حيث هي كذلك دين أو إيديولوجيا لأنها هي بحد ذاتها دين قائم بذاته مكتفٍ له طقوسه وأركانه ومعابده وكهانه الذين يقومون عليه. وقد أدرك العرب المسلمون هذه الحقيقة التي ما انفكوا يؤكدون عليها ويكررون الإشارة إليها والتصريح بها في كتاباتهم السياسية منذ ابن المقفع في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة مروراً بالغزالي (الإمام أبو حامد محمد بن محمد) في النصف الثاني من القرن الخامس ومطالع القرن السادس للهجرة وابن خلدون حتى العصور المتأخرة، وما بين ذلك وبعده من عدد يصعب إحصاؤه وحصره من النصوص. ما سبق هدفه التذكير أنه لا مندوحة من النظر إلى شأن المستبد العادل/ المستنير من خلال السياسة وليس من خلال الدين أو الايديولوجيا. وبهذا الخصوص، تشكل شخصية فريدريك الثاني نموذجاً مثالياً لكل مستبد يريد العدل أو بالأحرى يريد أن يعرف بالعدل والصيت الحسن.

وفي الواقع، فإن القيصر فريدريك الثاني لم يتوان هو بدوره عن العمل على ترويج أسطورة المستنير من حوله وأن يستثمرها حتى حدها الأقصى. فهو يتلبّس شخصية الفيلسوف والحاكم الفرد في آن، ويجمع في أرديته السلطانية أو بالأحرى صورته التي يوزعها عن نفسه تفاصيل الدكتور جيكل التي يخفي وراءها ملامح المستر هايد الرهيبة. ففي الوقت الذي يوسع من سلطة دولته ويُمركِزها ويُعسكِرها وينهج سياسة فردية استبدادية في الداخل، وتوسعية في الخارج، لا يتردد عن التحدث براحة كبيرة وبحرية عن الحرية والعقل والإنسان[١٥]. وفي الحقيقة، فإن فريدريك الثاني هو المثقف السلطاني بامتياز. يكتب كتاباً في السياسة هو «ضد ماكيافيلي» (١٧٣٩)، يقوم فيه بتأسيس سلطة الدولة على فكرة العقد الاجتماعي التي استمدها من وولف ومن جون لوك، من جهة، واستند، من جهة ثانية، استناداً كبيراً إلى تحفظات روسو ومونتسكيو

(١٥) François Bluche. op. cit. P 338.

بشأن الديمقراطية فيما يتعلق بالأول، والديمقراطية والاستبداد الآسيوي بالنسبة للثاني[١٦]. ويراسل المثقفين مستخدماً أسلوبهم ومصطلحاتهم، وفي الحقيقة مفاهيمهم عن العقل والانسان من حيث هو قيمة. يتحدث في كتاباته بأسلوب طلق واضح وجزل، وبروح متفائلة مبشِّرة بالأفضل لما يمكن تسميته بروح فلسفة الأنوار الفرنسية. وتكشف مراسلاته مع الموسوعي دالامبير وفولتير وغيرهما من كبار مثقفي العصر ومشاهيره عن رقة، وتشفّ عن دعابة وإنسانية مفرطة وذات حس مرهف أخّاذ. يكتب فريدريك إلى وولف ما يلي: «يقوم الفلاسفة على شاكلتكم بتعليم ما يجب أن يكون، في حين أن الملوك هم هنا لتنفيذ ما تتصورون»[١٧].

العرش السقراطي

قد يلقي ما سبق الضوء على حماسة فولتير عندما اعتلى فريدريك الثاني العرش في ١٧٤٠، فقد اعتبر أن سقراط هو الذي تبوأ العرش، وأن الحقيقة هي التي تحكم، ويكتب ما يلي عن مؤلف القيصر البروسي: «يجب أن يغدو ضد ماكيافيلي الكتاب المقدس للملوك ووزرائهم»[١٨].

ربما لخصت قصة المستبد المستنير الأوروبي قصة العلاقة الحرجة بين المثقفين والسلطة، غير أنها تُلخص قبل ذلك كله أوهامهم بخصوصها، واستخدامها الدائم لهم ولثقافتهم في بحثها الأزلي عن شرعية لا تقوم من حيث هي سلطة من غيرها وبدونها. ولئن شكل المفهوم كما كنا بيّنا توليفة متناقضة ومتنافرة من ناحية منطقية، فإن الجاذبية التي يحتوي عليها تحتاج هي بدورها ومن حيث هي كذلك إلى التفسير ولكن خارج إطار المنطق وما يدعى عادة باسم الحس

(١٦) A. Soboul: Histoire de la notion d'absolutisme éclairé. ni l'absolutidme éclairé. op. cit. P. 28.

(١٧) المصدر السابق نفسه.

(١٨) Biographie universelle ancienne et moderne (Michaud); Paris - Leipzig; 1843. Tome XXVI Article: Machival. (P. 631).

السليم. يمكن اللجوء إلى التفسير السهل المعتاد: خدع الفلاسفة بالكلام المعسول، وانطلت عليهم حيلة السلطة التي تريد الظهور بمظهر العدل والتي من مصلحتها ارتداء قبعة العقل المستنير. لاغرو من الاعتراف هنا أن ما أثار إعجاب فولتير وديدرو ودالامبير وغيرهم ليس شكل السلطة بل الإصلاح الذي كانوا ينظرون إليه ممثلاً في الحد من غلواء الكنيسة وفي الحد من سلطتها، وقبل ذلك كله في التسامح الديني. إن السلطة القوية الحازمة هي وحدها التي ظنوا أنها قادرة على تحقيق هذه المهمة التاريخية الكبرى. والمستبد، إذا تحلى بالتفكير الفلسفي الحر، يمكن ان يكون ضمانة أكيدة للتقدم والعدل. لقد ظل فولتير طيلة حياته معجباً بالنظام السياسي البريطاني ويعتبره نموذجاً مثالياً لكل حكومة رشيدة ممكنة. ومصدر إعجابه بهذا النظام يكمن بالضبط في الغاية التي يمكن لهذا النظام الحازم أن يحققها بخصوص الإصلاح، أي فيما يتعلق بالمشروع الحضاري بحسب لغة العرب اليوم. فمنذ «الرسائل الفلسفية» (١٧٣٤) التي أظهر فيها إعجابه البالغ بالنظام الانجليزي حتى «مديح تاريخي للعقل» (١٧٧٤) يظهر فولتير تمسكاً شديداً بفكرة الدولة القوية الحازمة من أجل تحقيق السعادة وتعميمها بين البشر. يكتب في هذا النص الاخير أن الأمة البريطانية قد «صنعت حكومة فريدة احتفظ فيها بكل ما في الملكية من مفيد وبكل ما في الجمهورية من ضروري. إنها متفوقة في الحرب، وفي القوانين، وفي التجارة»[١٩]. ولا أظن ان ثمة حاجة هنا إلى تنبيه القارىء إلى وجه الشبه الشديد التماثل على الخصوص في الروحية العامة التي تشف من بين سطور فولتير، ومن روحية عصر النهضة العربية الباحث عن القوة المفتقدة.

لم يكن فولتير هو الوحيد من بين المثقفين والفلاسفة الكبار الذين، خلال بحثهم عن المشروع الاصلاحي أو الحضاري الثوري الكبير الذي أسرهم وسيطر على افكارهم، وقعوا ضحية السلطة السياسية التي لا تعرف وثناً غيرها. ففولتير منسجم مع أفكاره بهذا المعنى. وكتاباته التي بين أيدينا تختلف إلى هذا

(١٩) Voltaire: œuvres complètes. Paris. 1889. t. 20. P. 372.

الحد أو ذاك عن صورته المتداولة عنه بيننا نحن العرب، ففي كتابه (بحث في العادات) وفي (المعجم الفلسفي) يكشف من غير لبس عن اتجاهه بشأن السلطة الاستبدادية. وهو لا يشترط على السلطة السياسية غير شرط أن تكون معقلنة ومستنيرة.

ما سبق يقتضي الإيضاح. فالمثقف، قبل أن يكون ضحية خداع السلطة السياسية له واستخدامها لمكانته ولأفكاره وربما لأوهامه بشأنها، هو بالمقابل وعلى أغلب الظن والاحتمالات، ضحية جاهزة للوقوع في شباك الفخ الذي تندفع مأسورة بطعمه وربما تنصبه حول نفسها. عودتنا إلى فريدريك الثاني ضرورية هنا. فهذا القيصر هو مثال السلطة التي يريد المثقف عقلنتها وتعاليها على مصالح الناس. إنه نموذج سحر السلطة التي تسوق نفسها باسم العدل والعقل وكرامة الإنسان ودعم المثقف. وبهذا المعنى، فهو يحتل بامتياز نموذج السلطان بالمعنى الماكيافيلي للأمير الذي هو بحسب طبيعته تقني السلطة ومركز القرار أي محتكر العنف فيها. لم يكن فريدريك الثاني معادياً للدين، بيد أنه كان ينهج سياسة تسامح مع الأديان وكان يريد من دولته ان تكون «حيادية» بين الأديان. وفي الواقع حكماً وفيصلاً بين الكنائس في صراعاتها التي لم يكن يتردد عن تغذيتها وإشعال نار الفتنة بينها على عكس الاساطير التي روجت وما تزال تروج وتنشر عن فلاسفة عصر الأنوار بخصوص الدعوة للحرية والديمقراطية، فإن تحليلاً دقيقاً لكتاباتهم يكشف من غير لبس عن أن الصورة ليست دقيقة تماماً. وربما كان جان جاك روسو هو المثقف الوحيد الذي رفض أشكال الاستبداد جميعها، بيد أن روسو هو أكثر تعقيداً من ذلك. فمن المعروف أنه وضع تحفظاً واضحاً بخصوص الديمقراطية التي حبذها وأشاد بها، لكنه اعتبرها نظاماً يناسب البلدان الصغيرة فحسب[٢٠]. ومن غير الضروري الإشارة هنا إلى أن هذا التحفظ سيتم تفسيره لصالح البلدان الكبيرة التي لا تنسجم مع الديمقراطية ـ مع اتساع رقعتها الجغرافية وتعداد رعاياها الكبير. مونتسكيو بدوره انتقد دولة

---

(٢٠) François Bluche. op. cit. P. 331.

الاستبداد الآسيوي ليس على قاعدة الدفاع عن الحرية والديمقراطية، بل من حيث هي ضعيفة (الرسائل الفارسية، الرسالة ١٩) ولعدم استقرارها (الرسالة ٨٠).

أغلب الظن أن فينيلون في كتابه تلماخ (١٦٩٩) هو أول من جدد في عصر الانوار مشروع أفلاطون الشهير. فقد أكّد من جهته على ضرورة تكوين الفلاسفة لحكام المستقبل من الأمراء الوارثين (أولياء العهد) من أجل ضمان التقدم[٢١]، ثم كرت السبحة. ففي تلك الفترة التي كان مفهوم التقدم فيها ما يزال في براعمه الأولى ولم يتخذ بعد مضمونه وفحواه الاعتقادي الذي سيعرفه بعد ذاك؛ اعتقد الفلاسفة، مثلهم في ذلك مثل نظرائهم المسلمين، أن مهمتهم من أجل تحقيق التقدم الإنساني تقوم على تربية الملوك بغرض خلق النموذج المثالي الذي طالما طمح الفلاسفة إليه وهو الملك - الفيلسوف. وقد كان الفيزيوقراطيون من أشد دعاة الإصلاح السياسي الذي أرادوا تحقيقه، ولكن من غير تغيير النظام الملكي المطلق. فقد كان شعارهم هو أن الملك على العرش في حين أن القانون هو الذي يحكم.

لا مندوحة من الاعتراف مرة أخرى أن فلاسفة الأنوار لم يكونوا يريدون لا دعم الاستبداد، ولا الحض عليه. فهاجسهم الرئيسي هو الاصلاح والنهضة والتقدم المعنوي أي الفكري والاخلاقي. ومن غير المشكوك فيه أنهم، مثلهم في ذلك مثل كثيرين غيرهم من بين أولئك الذين يريدون النهضة أولاً، ومهما كلف الثمن، تصوروا الإمكانية تحقيق النهضة بالحزم ودفع الناس إلى الجنة بواسطة سلطة الدولة وبالرغم من إرادتهم إذا اقتضى الأمر. وهناك من بين مؤرخي الفكر السياسي اليوم من ينظر إلى فكرة المستبد المستنير على أنها بمثابة مرحلة انتقالية ضرورية بين الحكم المطلق الاستبدادي والديمقراطية[٢٢].

ديدرو الموسوعي الذي يعتبره الفكر الفرنسي واحداً من ممهدي الثورة

---

(٢١) A. Soboul: Fonction historique de la formule: despotisme légal. in: l'absolutisme éclairé. op. cit. P. 16.

(٢٢) Jean - Jacque Chevallier; op. cit. op. 98.

الفرنسية (١٧٨٩) والذي كان معجباً بكاترين الثانية كما قلنا، لم يتردد في التأكيد في عام ١٧٦٦ أنه «ليس ثمة في أوروبا اليوم امير ليس بالفيلسوف[٢٣]». وفي الواقع، فإن الملوك آنذاك كانوا بدورهم يستخدمون أسطورة الاستنارة لصالحهم. فجوزيف الثاني رأس الإمبراطورية الاستبدادية النمساوية ـ المجرية (حكم بين ١٧٦٥ ـ ١٧٨٠) لا يجد غضاضة من التصريح التالي: «جعلت من الفلسفة مصدر التشريع في امبراطوريتي». وعلى غرار فريديريك الثاني وجوزيف الثاني، راسلت كاترين الثانية الفلاسفة وترجمت أعمالهم وروجت لما يناسب من أفكارهم في بلادها. كتب ديدرو بشأنها ما يلي: «لنجر حساب الاحتمالات. قد يكون المالك مستنيراً وطيباً غير أنه قد يكون ضعيفاً، مستنيراً وطيباً ولكن كسولاً، طيباً ولكن من غير استنارة، مستنيراً ولكن شريراً. من بين احتمالات خمسة، فإن الوحيد المحبذ هو ذلك المستنير، الطيب، النشيط والحازم[٢٤]».

ارتبطت فكرة المستبد المستنير في التاريخ الفكري الأوروبي بالاستبداد العاري من غير رتوش. فهي اقترنت كما يظهر بالرغبة في إصلاح النظام القائم، المطلق، وذلك بالحد من تعسفه بواسطة القانون والدستور أي، بلغة بيرين، بواسطة عقلنة الدولة المستبدة التي تبدو، لشدة تعسفها، كما لو كانت غير عقلانية[٢٥]، إنه الاستبداد الشرعي القائم والمؤسس، كما يعتقد الفيلسوف الفيزيوقراطي ميرسييه دولاريفيير في كتابه (النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات السياسية، ١٧٦٧)، على معرفة قانون الطبيعة. أما الاستبداد غير المستنير، فهو ذلك الاستبداد الذي لا ينسجم، بحسب رأيه، لا مع العقل ولا مع قوانين الطبيعة ونظامها. قد يكون ميرسييه هو الذي استنبط المفهوم، كما يقول سوبول[٢٦]. بيد أن ما يهمنا هنا هو كما قلنا اقترانه بالنظم الاستبدادية القائمة، وبالرغبة في تخفيف عسفها أو عقلنته. فهو، أي القانون اختفى من التداول في فرنسا بعد ثورتها، إلا أنه سرعان ما شق في القرن التاسع عشر

(٢٣) A. Soboule; Fonction... op. cit. P. 28.

(٢٤) François Bluche. op. cit. 341.

(٢٥) A. Soboule; op. cit. Fonction... op. cit. P. 31.

(٢٦) A. Soboule. Fonction. op. cit. P. 16.

طريقه إلى التداول في أوروبا الشرقية والوسطى التي كانت تعيش أوضاعاً شبيهة بأوضاع فرنسا قبل الثورة، وكذلك في مناطق أخرى من العالم، بما في ذلك السلطة العثمانية والبلدان العربية.

لا مندوحة من الاعتراف أن المستبد المستنير يجسد أمير ماكيافيلي تجسيد تطابق وهوية. إنه تقني السلطة أي التسلط، وهو في الوقت نفسه عقلها وفيلسوفها أي مُسوِّغها ومُجمِّل صورتها. في أواخر أيامه، قال العجوز فريدريك الثاني للأب رينال، الذي كان لاجئاً سياسيا لديه، هذا القول الذي قل نظيره: «إنك لا تحب الاستبداد يا سيدي المُوقَّر، وأنا أيضاً لا أحبه، ولكن هل تعرف أين يوجد الاستبداد؟ في الظلم والجهل. والمستبد هو شخص شرير ومتعسف على الأغلب. إنه يتخلص من واجباته ليلقيها على كاهل غيره دون فائدة تُرجى. في حين أن الامير الذي يسير باستقامة وحزم على طريق العدل والصالح العام، فإنني أعتبره أميراً خيِّراً وحكيماً، غير أنه ليس بحاجة إلى دييت أو برلمان إلى جانبه»[٢٧].

ألا يذكرنا ما سبق بالتمييز التقليدي في الفكر السياسي العربي الإسلامي بين سلطان العدل والأمانة (أو الدين أو الشريعة) وسلطان الجور والسياسة (أو الدنيا . . . إلخ)؟. يقول المرادي بخصوص هذا الصنف الأخير من السلطان إنه «يحتاج إلى فنون من التدبير يستعطف بها القلوب ويربي بها الأنصار. ويجب أن تكون سياسته على قوانين مألوفة ولا يكثر من تغييرها، فإن الظلم المألوف تصبر عليه النفوس أكثر من صبرها على الظلم المتغير»[٢٨].

رابعاً: العقل والطبيعة

من المرجح أن انزلاق المثقف نحو تحبيذ الاستبداد أو القبول به وتسويغه ليس هو على الغالب، وفي أكثر الحالات وليد نيه سيئة أو رغبة شريرة تتلبسه

(٢٧) François Bluche: op. cit. P. 345.

(٢٨) المرادي (أبو بكر محمد بن الحسن الحضرمي القيراوني). كتاب الإشارة إلى أدب الإمارة. أدب الإمارة. دراسة وتحقيق الدكتور رضوان السيد. بيروت. دار الطليعة. ١٩٨١. (ص ١٤٦).

وتؤدي بـه إلى الحض على البـاطل، وإلى الـدعوة إلى الجـور والعسف والطغيـان والفساد. وأكاد أميل إلى الاعتقاد أن حركة انزلاقه وتدحرجه تبدأ من نقـطة هي بالضبط نقطة بحثه عن العدالة واستنكاره للظلم ونفـاذ صبره من الفسـاد القائم المتفشي. نقول، يبدأ انزلاق المثقف باتجاه تسويغ الاستبداد عندما يشرع المفكـر الـذي هو فيـه في التفكير في السيـاسة العمليـة أي في كيفيـة تنفيـذ مشروعـاتـه وتحويلها إلى «حقيقـة» مجسدة في سلطة سيـاسية. وفي الحقيقـة جعل مشروعـاته عقيدة الدولة أو دينها والوقود الذي يزود محركها بقوة الدفـع والطاقـة الضرورية له.

لا تناقض فيما قدمنا سابقاً إلا من حيث مظهر المحاكمة أو شكلها ولكن ليس من حيث مضمـونها بأيـة حال من الاحـوال، فإذ تتلبس أفكـار المثقف هـاجس المروع «الحضاري النهضوي» وفكرته الآسرة، يغدو تجسيده في منطوقـه ويساس تفكيره، كما لو كان الإمكان التاريخي الوحيد الذي لا إمكان غيره. وإذ يستحيل على المثقف رؤية أي أفق آخر في التاريخ غير الأفق الـذي يرى، تغـدو أولويـة المشروع هي مـا يتوجب عـلى التاريـخ، جميع مـا يتوجب عـلى التاريـخ، عمله وتحقيقه. لا يصبح التاريخ بذلك سوى حركـة معقولـة أي مدركـة في العقول، وما على الناس في هذه الحـالة غـير الانسجام معهـا وتوفـير شروطها وعنـاصرها الفاعلة. وإذ يصبح المشروع الذي يقترحه المثقف هو أولاً وأخيـراً الحل الـوحيد للمعضلات القائمة، لا يتبقى أمامه سوى إجراء المصالحة (التنازل؟) الضرورية بين التاريـخ والممكن، وذلك بغـرض منطقي وبسيط هـو ردم الفجـوة الفعليـة القائمة بين الفكر والحياة. أما كيف يجري هذه المصالحة، فهذا شأن آخر تماماً. وهو ما سنحاول أن نتلمسه في فقرة لاحقة.

هكذا يشكل مصطلح المستبد العادل الذي يـدعو إليـه المثقف وسيلة لمشروع وليس غـاية بحـد ذاته. وهكـذا يصبح ثمن التنـازل عن «جـزء كبـير من هـذه الحرية» كما يقول جلال أمين في دفاع صريح له عن المستبد العـادل «ثمناً لإتمـام مشروع النهضة»[٢٩]. هكذا يصبح المثقف داعية ايديولـوجية، وهكـذا يتدحـرج

(٢٩) جلال أمين؛ في: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي. سبق ذكره. ص ١٩٣.

بسرعة إلى مواقع هي من غير شك ليست مواقعه، إن لم نقل أنه ربما كان أولى ضحاياها الفعليين.

الانزلاق

غير أن الفكرة المحورية في المستبد العادل كما تشف عنها كتابة عادل حسين (وفي الحقيقة كما تتجلى في الكتابات التي دعت إليه في الشرق أو في الغرب على حد سواء كما سنرى) هي، كما بينّا في الصفحات السابقة، فكرة مستعارة من صورة الماضي، وهي هنا في حالة الكتاب العرب، صورة الدولة العربية الإسلامية التقليدية أو بالأصح صورتها الأسطورية، من جهة، ومن فكر عصر الانوار الأوروبي والفرنسي منه على وجه الخصوص، من جهة ثانية.

ويخصوص النقطة الاولى أي فيما يتعلق بصورة الماضي، فهي تمثل في الواقع ظاهرة عامة تكاد لا تنجو منها أية جماعة بشرية على الإطلاق. يكفينا الاشارة هنا إلى أن صورة الماضي أو في الأصح صورته الأسطورية غير التاريخية، ولكن التي يجري التعامل معها كما لو كانت تاريخية وموضوعية، تقوم كما يظهر بوظيفة شديدة الأهمية (ضرورية؟)، هي وظيفة تحويل الماضي إلى كائن حي وماثل في الذاكرة الجماعية، من جهة، وإلى حركة متواصلة لا مكان فيها للانقطاعات التي تعرفها المجتمعات جميعها، من جهة ثانية. غير أن صورة الماضي المحفورة في الوجدان الشعبي تضمن استمرارها وديمومتها (وإذن فاعليتها ودورها المعنوي الكبير في التعاضد الاجتماعي) ولكن بواسطة عملية ذهنية وعاطفية تقوم في الوقت نفسه بالحذف والاصطفاء، أي بتوليف صورة لأحداث الماضي السحيق غير الانتقائية، وكذلك تضمن وصل الماضي البعيد (عهود التأسيس الذهبية) بالعصر الحاضر (الفاسد؟) من غير المرور بما هو بينهما، هذا دون أن نتحدث عن الأساطير التي تملأ مساماته وتغطي هامته الباسقة[٣٠].

---

(٣٠) في الوقت الذي ينتقدون الحاضر، أو بالأصح صورته، يبدأون بالحديث عن ملامحه كما لو أن قطيعة في الزمان قد حدثت بين ما هو حديث وما هو قديم. بيد أن هذا هو بالضبط ما يثير الإشكالية بخصوص الماضي والحاضر. فمن غير المشكوك فيه أن تحديد ما هو استمرار للماضي =

ما يشترك به المستبد العادل العربي مع نظيره المستنير الغربي ليس هو علاقة الاستبداد فحسب، بل وقبل ذلك كون هذا النمط المفترض هو علاقة ضرورية هدفها المعلن هو دفع التاريخ والتسريع في حركته الصاعدة قدماً نحو الأمام. وفي الواقع فإن تأسيس النمط على هذه العلاقة يقوم على الايمان بالتقدم أي على الاعتقاد بأن ثمة حركة نازعة في التاريخ نحو الأمام، وأن هذه الحركة يمكن للإنسان أن يتدخل فيها فيسرعها ويعجل من وتيرتها معتقداً أنه يصل بذلك إلى السعادة. ولا غرو من الاعتراف هنا أن المستبد العادل، من حيث هو مصطلح، قد ترافق زمنياً مع بدايات ظهور فكرة التقدم في النصف الثاني من القرن الثامن عشر في فرنسا لدى تيرغو وخصوصاً لدى كوندورسيه.

لكن المصطلح يتضمن كذلك ميلاً واضحاً إلى قراءة الطبيعة قراءة، كما لو كانت تخضع لشبكة العلاقات والمعادلات الرياضية التي يجريها الرياضيون. ويعرف من قرأ النصوص الطوباوية ـ والنصوص والتصريحات المتعلقة بالمستبد العادل هي من غير جدال من هذه النصوص ـ أن المدنية التي يخططون لها تخضع بحسب التصور العام الذي يستند إليه مبتكروها، إلى تناقض إشكالي أولي يمكن صياغته هنا على الشكل التالي: البحث عن الحرية عن طريق وبواسطة إلغائها، والوصول إليها عبر نفيها.

لقد أنجب الزواج غير الطبيعي الذي عقده المفكرون الغربيون بين الهيجلية والرومانسية نظرية جديدة في الدولة. ذلك أن اكثرية الباحثين والحقوقيين تبنوا فكرة الدولة/ القوة. وأغلب الظن ان هذه النظرية تنطوي كما نرى على تناقض جوهري لا حل له في الواقع. وهو تناقض قائم في قلب فكرة الدولة ذاتها، على اعتبار أن القوة هي التي تنتج القانون في الوقت نفسه الذي

= وما هو وليد العصور الحديثة، أي ما هو «أصالة» وما هو «معاصرة»، يثير من المشاكل العلمية والعملية، المنهجية والمعرفية، ما يكاد يشمل العلوم الإنسانية كلها، وفي الواقع المشكلات المباشرة التي يعيشها العرب اليوم. وهي مشكلات تكاد تتسع، ليس لأزمات الحياة اليومية التي تزداد استعصاءً مع الزمن من غذاء وطبابة ومدرسة ومسكن ومواصلات وأمن فحسب، بل وكذلك لأمن الجماعة العربية ككل، وتمس وجودها كجماعة وكمدنية.

تعلو فوق القانون وتحد منه. غير أن ما يميز هذه النظرية قوامه، كما تقول بالاندين باريت ـ كليغيل، هو: «أن السياسة تعرف على أنها تماس ذاتي للمجتمع[٣١]». هكذا تبدو المشكلة الأساسية هنا، كما في كل موضع آخر، مشكلة عملية قبل أن تكون مشكلة نظرية، أي في كيفية الخروج من الاستعباد بواسطة القانون ذاته الذي يقوم على تقنين الاستعباد. لكن هذا يخرجنا من الدائرة الضيقة التي يفترضها بحثنا في مفهوم المستبد العادل، ليُدخلنا في دائرة السياسة بكل اتساعها الذي يتجاوز السياسة بكثير ليشمل ربما الإنسان، بكل ما يرتبط بحياته من نظم وتواريخ وأفكار وأساطير.

يكشف تحليل مفهوم المستبد العادل عن عنصرين رئيسيين تتضمنهما دولته، هي فكرة مثول العدل في الاستبداد أو افتراض إمكان اقترانهما معاً، من حيث أن المفهوم يتضمن افتراض مساواة الناس أمام القانون الذي يلغي المساواة والحرية، كما بينّا في الوقت نفسه. غير أن الدولة المطلقة، كل دولة مطلقة من غير استثناء، تقوم من ناحية ايديولوجية، على عقيدة مساواتية ذلك أنها تساوي الناس أمام السلطان الذي هو القوة المطلقة. أما الفكرة الثانية، فهي مفهوم الشعب، بكل ما يتضمنه هذا المفهوم من تناقضات لا سبيل إلى حلها. فالفكرة الرئيسة في المفهوم قوامها، ان دولة المستبد العادل تعمل من أجل نهضة الشعب الذي يتوجب على النخبة التعبير عن حاجاته (النزول اليه، الانخراط في صفوفه، التعلم منه واستلهام حكمته، مساعدته والرفع من مستواه.. ألخ).

الشعب، الحرية والاستبداد

بيد ان فكرة الشعب، بالطريقة التي تطرح بها عادة وفي السياسة بشكل خاص، تثير من المشاكل ما يتجاوز بكثير التخوم الضيقة التي يستلزمها موضوعنا الحالي بخصوص مفهوم المستبد العادل. تكفينا الإشارة هنا إلى ان النظرية التي

(٣١) Blandine Barret - Kelegel: L'État et les esclaves. Reflexions pour l'histoire de l'Etat. (1989). Paris. Payot. P. 242.

تقول ان الشعب هو مصدر السلطات ومنه يستلهم التشريع وتستمد القوانين، تستند في الواقع الى تعريف للشعب هو بالضبط مصدر لا ينضب من مصادر الفوضى والبلبلة الفكرية وهذا بالإضافة إلى العسف الذي يصيب الشعب، أو بالأحرى أكثريته، باسمه وباسم مصالحه التاريخية. وفي حالات البلاد العربية اليوم، ما هي التخوم الموجودة بين سكان الدول القائمة التي تشكل جسمها البشري والشعب العربي؟. ان ما تستدعيه فكرة الشعب استدعاءً مباشراً بهذا الخصوص، هو ذلك الاتجاه الذي يعبر عن نفسه في اشكال شتى وبألف صيغة وصيغة، والذي يتخذ من فكرة الشعب كلمة السر السحرية لبرنامجه السياسي الذي يبشر به. وفي الواقع، يمكن للشعبوية أن تغطي خلف جملها العامة، جملها الجميلة والبراقة والسامة غالبا محتوى تعسفياً شديد الخطر على الشعب نفسه الذي تمارس الأشياء باسمه. ومهما كانت الشحنة الايديولوجية التي تحتوي عليها المصطلحات المستخدمة بخصوص السياسة، فمن الواضح أن التجارب التاريخية خلال القرن العشرين بما فيها تجاربنا العربية، لا تدع أية فرصة للتردد بشأن التعرف على الخطر الكارثي الذي يشكله استلام الفرد للمقدرات كلها من غير ضمانات قانونية فعلية ومن غير كوابح وضوابط عملية للعسف والمغالاة، وآليات تحد من النزوع الداخلي للسلطة نحو التمدد والتوسع.

بيد ان الشعبوية تثير بالضبط الإشكالية المتعلقة بمعايير الشرعية السياسية وذلك من حيث أن مفهوم الشعب المستخدم هنا يراد منه، على غموضه وعموميته، أن يكون مصدراً لشرعية النظام السياسي. وأول ما تتوجب الإشارة اليه بهذا الخصوص، هو العلاقة المفترضة بين الشرعية والحداثة. بل إن كثيرين من بين الباحثين الذين درسوا الشرعية اليوم يذهبون إلى الربط ربطاً وثيقاً بين التغيرات الحاصلة في بنى المجتمعات ونظرتها إلى السلطة، وفي الواقع إلى شرعيتها. ففي الدراسات التي تتخذ من المجتمعات الاوروبية الغربية نموذجاً لتحليلها، يجري التأكيد على العلاقة الوثيقة بين الطابع الزراعي الفلاحي القروي لهذه المجتمعات في الماضي والنظرة التقليدية التي سادت فيها قبل الثورة الصناعية، والطابع المديني الذي نجم عنها بخصوص النمط النموذجي للنظام

السياسي، بخصوص شرعيته السياسية[٣٢].

من غير المشكوك فيه أن النظرة إلى الشرعية السياسية قد تغيرت في العصور الحديثة من ناحيتين على الأقل. فمع التوسع التدريجي للطابع الجماهيري للعمل السياسي، فقدت السلطة السياسية جزءاً هاماً من تعاليها، من جهة، وهذا بالإضافة إلى أن الدخول المتزايد لنموذج عدلي/مساواتي للسلطة السياسية ساهم، من جهة ثانية، في ان يتسع المضمون الديمقراطي لهذا النموذج اتساعاً متزايد الوضوح لمفاهيم حقوق الإنسان بكل ما ينجم عنه من تأثيرات يقع في موضع القلب منها تغير نظرة الناس إلى الشرعية السياسية تغيراً جذرياً. لم تعد الغلبة الخلدونية على سبيل المثال لا الحصر بالمفهوم الكافي لتكون مصدراً للشرعية السياسية. ولا شك في ان واحداً من العوامل التي لعبت دوراً هاماً في تغير نظرة الناس إلى الشرعية، وهو ما يمكن اعتباره في الوقت نفسه إحدى النتائج المباشرة للحداثة، هو أن العصور الحديثة قد جعلت التوتر القائم بين الهوية القومية والسلطة السياسية مألوفاً، وأن الشرعية السياسية ترتبط من ناحية نظرية على أقل تقدير بهذه الهوية التي صار المطلوب من الدولة أن تكون مرآتها التي تعكس ملامحها.

لا يتسع المجال هنا للاستفاضة في كل ما تثيره العلاقة القائمة بين الحداثة والشرعية من إشكاليات. وتكفينا إثارة القضية بإيجاز: فمن الواضح أن فكرة وجوب ان تمارس السلطة السياسية باسم الشعب هي من نتاج العصور الحديثة، وهذا دون إغفال وجود عناصر متناثرة هنا وهناك، والتي يمكن إعادة تفسيرها لمن يشاء وكما يحدث لدينا نحن العرب الآن فيما يتعلق بقراءات التراث، على ضوء نظرية الشعب/ الحاكم أو سيادة الشعب. بيد أن التوتر الذي تعرفه البشرية المعاصرة بين الهوية القومية والشرعية السياسية هو كذلك بدوره مصدر لتوتر كبير قائم بين السياسة من جهة، ومنظومة القيم والمعايير السائدة أو المنتشرة اليوم بخصوص السياسة، من جهة ثانية. وأغلب الظن أنه

(٣٢) Reinhard Bendix: Kings or Peoples. Power and the Mandate to Rule. 1978. Berkeley - London: University of California Press. P. 10.

توتر خلاَّق من حيث الدور الكبير المحتمل الذي قد يلعبه في صراعات الأجيال القادمة والمتعلقة بالضبط فيما يخص موضوعنا هنا، بممارسة الشعب للسلطة، أي بالشرعية السياسية وبمفهوم الشعب وذلك بطبيعة السلطة السياسية ونظم الحكم وبنيان الدولة، وباختصار، بكيفية تنظيم علاقة الأفراد بسلطة الدولة: غير أن هذا هو بالتأكيد حديث آخر ليس له مجال هنا.



الدولة القوميّة في "الشرق الأوسط"(*)

سامي زبيده

كتبت دراسات عِدَّةٌ في مسألة الدولة الحديثة في العالم الثالث وفي العالم العربي من منطلقاتٍ متباينة، كالماركسية الجديدة والتبعية. وفرضت استمرارية الإسلام كعامل أساسي في المجتمعات الشرق أوسطية عدة تساؤلات حول ملاءمة النماذج المستوردة للدولة القومية لتاريخ المنطقة وثقافاتها ومجتمعاتها. ولا جدل في أنّ أفكاراً عديدةً كالقومية والأمة والدولة القومية تجد منابعها الأصلية في تاريخ أوروبا الغربية وخاصةً انكلترة وفرنسا. كما ساهم فرض الغرب الدولة القومية كنموذج وكإطارٍ وحيدين لاستقلال مستعمراتها التي لم تملك في الأساس النموذج العملي البديل في تحوله في الشرق الأوسط إلى موقع الدفاع عند مواجهته للتحدي الإسلامي.

وتهدف هذه المقالة إلى إعادة النظر في الطروحات المتعلقة بملاءمة نموذج الدولة القومية بأشكالها المتعددة، للبنى الاجتماعية والثقافية في المنطقة. وتعالج ضمن المقالة مسائل عديدة، منها أشكال تنظيم الدولة والعمل السياسي، وطبيعة الحقل السياسي والنماذج والافتراضات حول التنظيم والعمل السياسيين، ونماذج المشاركة والتعبئة السياسية. وسأقوم أولاً بتحديد الأسس التاريخية

(*) هذه المقالة ترجمة وإيجاز لدراسة للأستاذ سامي زبيده من كتابه: Islam, The People and The State (London & New York: Routledge, 1989).

والثقافية التي تفترض أن تمايز المجتمعات الإسلامية عن غيرها تحدد أو تحد من إمكانيات التنمية الاجتماعية والسياسية. وسأُقارن هذه الأسس بأسس تمثل الآخر، أي الغرب، والذي تُعتبر نماذجه وأفكاره وحتى تاريخه الأساسي مزروعةً قسراً وغريبة عن البنى الاجتماعية والثقافية للإسلام، وبالتالي محكوم عليها بالفشل، هذه المقولة التي هي في حدّ ذاتها قديمة جاءت في أعقاب النهضة الإسلامية، وأصبح لها مؤيدون من العلماء والصحفيين الغربيين إضافةً إلى العديد من المفكرين الإسلاميين والمتحدثين باسم الحركة الإسلامية. ويتمثّل الفرق بين المجموعتين في أن المجموعة الأولى الغربية تعتبر الأسس الإسلامية مُعيقةً للتنمية، بينما تعتبر المجموعة الثانية أنّ هذا «الجوهر» هو مفتاح المدنية المثالية. ومن ثم سأعالج الموضوع من وجهة نظر التنمويين القائلة بالتطور التاريخي للمجتمعات عبر تغيرات عملية مرحلية. وبهذا، تصبح كل حالةٍ تشخيصاً للعمليات العالمية وتصبح خصوصيتها السياسية جزءًا من الصراعات العالمية. أمّا البديل الذي أطرحه فضرورة تحليل المجتمعات الشرق أوسطية ودولها ارتكازاً على التطورات الاقتصادية والاجتماعية. وبهذا، تصبح الحضارة جزءًا من تدفق تاريخي ونماذج حضارية غير ثابتة يُعادُ إنتاجها في كل جيلٍ في سياقاتٍ وافتراضاتٍ مختلفة. ولا شكّ أنّ المجتمعات الشرق أوسطية تتميز عن المجتمعات الغربية وعن بعضها وأنّ نشر النماذج السياسية الأوروبية لن ينتج نماذج طبق الأصل. لهذا، فإنّ السؤال المطروح هو عن ماهية النماذج التي ستنتج لأنّ الجواب لا يمكن الاستحصال عليه من الجوهر الحضاري ولا من التطورات العالمية.

التطورات الاقتصادية والاجتماعية

ارتبطت الدولة الحديثة في أوروبا بظهور الرأسمالية، لكن نشوء الدولة الحديثة في العالم الثالث لم يكن نتيجةً لتطوراتٍ داخل المجتمع، بل تم فرضه من الخارج وبخاصةٍ عن طريق المستعمرين. وتستعمل الدولة قوى خارجية من أجل المحافظة على الحكم في بيئةٍ قمعيةٍ للبنى الاجتماعية. وعلى النقيض من الدولة الغربية، تقوم الدولة في العالم الثالث باستمداد قوتها ومصادر استمرارها

من خارج البيئة الاجتماعية الداخلية، وبالتالي تفرض آراءها على المجتمع في محاولة لإزالة أي منافسةٍ على السلطة ولتمزيق البنى والوحدات الاجتماعية. كل هذا، بالإضافة إلى ما تولده من كبح للتنمية الاقتصادية، يؤدّي بالنُخَب الحاكمة إلى زيادة قمعها للمجتمع وتدخلها فيه ومراقبته من أجل المحافظة على السلطة.

ويقوم التحليل الثاني لإخفاق الدولة الحديثة في الشرق الأوسط على التركيز على الاختلاف النوعي وتطور الدولة في التاريخ الغربي والعقبات الحضارية والتاريخية التي تقف في وجه قيام الدولة الحديثة في الوطن العربي والعالم الإسلامي.

التطورات الاقتصادية والاجتماعية العامة في «الشرق الأوسط»

حدثت التطورات الاقتصادية والاجتماعية، كزوال المجتمعات القائمة على الانتاج التقليدي والحِرف التقليدية، على مستوى المنطقة ككل، مع اختلاف معدلات التحول والتغيير وأشكاله من إقليم إلى آخر. ففي مصر، مثلا، وقعت تحولات شاملة منذ بداية القرن التاسع عشر في أعقاب التدخل الأوروبي، وفي أعقاب تحديث محمد علي للإدارة. أمّا العراق فقد دخل في مرحلة التحديث بعد الحرب العالمية الأولى من أجل خدمة مصالح بريطانيا منذ اكتشاف النفط والبدء باستغلال عائداته. أدّت مثل هذه الاختلافات في بدء التحديث إلى فروقاتٍ أساسيةٍ في الأنماط البنيوية للنماذج السياسية الحديثة في الدول المتعددة، مما زاد من الهوة مع الخصائص الأساسية في كل مجتمع. وأدّى ذلك إلى صعوبة توليف بنية اجتماعية إسلامية واحدة يمكن التنظير لها أو النظر إليها كنموذج. قامت، مثلاً، سياسة محمد علي التحديثية على التدخل في كل النشاطات الاجتماعية والاقتصادية من أجل تحديث البنية المادية والعسكرية وأفضت إلى تغيرات أساسية في الحياة الاجتماعية كإدخال مبدأ التجنيد الإجباري والذي بلور نشوء وعي قومي. كما أنّ تدريب فئاتٍ من الشعب على العمل الحكومي أوجد طبقةً من الموظفين العسكريين والمدنيين تعتقد بوجوب حماية الكيان الوطني وبخاصةٍ من الارستقراطية التركية. وعندما استولى البريطانيون على مصر وأصبحت ما

يشبه المستعمرة، ازداد الشعور بالانتماء الوطني. ولهذا تمكّن أحمد عرابي من تعبئة قطاعات واسعة من الشعب والمفكرين. وبمعنى آخر، فإن التفاعل بين الدولة والمجتمع واختراق الأولى للثاني أمرٌ من خصائص المجتمع المصري ولا يمكن تعليل عمل الدولة هذا كإخضاع للمجتمع وكتغريبٍ له، بل إنّ ما قام به عبد الناصر لا يمكن وَصْفُهُ بالديكتاتورية العسكرية.

الخاصية التاريخية أو الجوهر الحضاري

يقول بعض المفكرين من أمثال ماكس ڤيبر ان الخاصية التاريخية تخضع لها التطورات العامة وتحدد لها أطر التنمية؛ وبهذا، تتحول الخاصية التاريخية إلى جوهر حضاري. ويقول العديد من المفكرين ومنهم Bertrand Bradie إنّ الدولة الإسلامية تختلف عن الدولة في الغرب لأنّ المجتمع السياسي والاجتماعي توحدا في (الأمة) على عكس ما حدث في الغرب حيث انفصلت الدولة عن الكنيسة. وتقوم مثل هذه التحليلات على الفكرة القائلة بأنّ الأصول التاريخية تحدد مسار التنمية بعد ذلك، لأنّ هذه الأصول تُعامل كجوهر يحدد ماهية التاريخ وأبعاده: فيتحول «الحاضر» إلى وعاءٍ للتاريخ؛ مما يبرر القول مثلاً بأن فشل الدولة الحديثة مرده إلى أنّ الإسلام لا يؤمن بالدولة القومية والمواطنية الخاصة لكل دولةٍ وسيادتها. وتُذكر في هذا المجال النماذج السياسية في التاريخ الإسلامي، كنموذج دار الإسلام، مثلاً، والذي يجعل التفرقة على أساس الإيمان. وتفترض مثل هذه الأفكار، والتي يقول بها العديد من المستشرقين والحركات الإسلامية، أنّ الأفكار والنماذج السياسية «المستوردة» هي غرسٌ اصطناعيٌّ في المجتمع وغريبةٌ عنه وعن الناس، وستلقى لهذا الفشل في هذه البيئة العدائية.

ويتمحور المستوى القيمي عند (Bradie) حول مسألة الشرعية. ففي الغرب المسيحي توجد عدة خياراتٍ فلسفيةٍ. ويتميّز تطور الفكر السياسي الغربي ومؤسساته بالبنى المختلفة في الدول الأوروبية وفي أمريكا. وتصادف إنشاء هذه البنى مع مؤسسات سياسية منفصلة عن الدين تتجاذبها اعتبارات

منهجية حول طبيعة الشرعية وتدور حول صراعات فردية. وهذا على عكس ما حدث في البيئات السياسية الإسلامية فيقوم، مثلاً، مفهوم «القانون الطبيعي» على أساس أنّ الله فَوَّضَ السلطة للإنسان مما يتيح استعمال العقل في التشريع؛ وبهذا يصبح بمقدور الإنسان التوصل إلى ما هو عادل دون العودة إلى الوحي. كما تقوم الوضعية على أساس الإرادة الفردية وتفاعلها مع الآخرين دون قيود وفروض عقلية أو اجتماعية. وبهذا يخرجُ كلٌّ من القانون الطبيعي والوضعية الدين من إطار السياسية؛ وهذا ما يميّز الفكر الغربي وبيئاته.

أمّا علم الكلام الإسلامي والفلسفة الإسلامية، فقد طورا نموذجاً للحكم المثالي القائم على الشريعة الإلهية؛ لكنّ هذا النموذج المثالي لم يتحقق إلاّ في عصر النبي والخلفاء الأوائل. فقد ظهرت بعد تلك المرحلة الحكومات الوراثية والتي لم تلتزم كلياً بالشريعة الإلهية بل حكمت طبقاً لمصالحها. وقد أطاع المسلمون هذه الحكومات عندما كانت تلتزم بالدفاع عن دار الإسلام وتسهل إقامة الشعائر خوفاً من تفتت المجتمع. ومثّل حكم هذه الحكومات «حكم الضرورة» لأنّ الدولة المثالية كانت خارج إطار التحقق العملي. ومنعت هذه الازدواجية من مقاربة حكوماتٍ كهذه من وجهة نظر منهجية حول الشرعية والعدالة؛ فهذه الرؤى كانت مخصصةً للدولة المثالية. وتلعب هذه الازدواجية بين المثال والضرورة دوراً مركزياً في البيئة السياسية الإسلامية. فمن ناحيةٍ، لا يمكن تحدّي الحكومة أو تغييرها بتطوير خطاب سياسي طبيعي، بل لا بد من تحديها بصورة جذرية ومطلقة واستبدالها، لكونها الحكومة الدنيوية القائمة على الضرورة، بحكومة إلهية مثالية. وكان الأمر كذلك لأنّ الحقل السياسيَّ في العالم الإسلامي لا يرتكز في خطابه أو تطوره إلاّ على الخطاب المسوِّغ أو النافي للشرعية، وبهذا تخرج المعارضة المنتظمة من إطار اللعبة السياسية ويتحول كل احتجاج إلى معارضة مطلقة متحدية للنظام. أما تحول أي معارضة إلي تمرد، فمرده عدم وجود هامش منهجي ونظامي وداخلي للمعارضة كما في الغرب، حيث إنها هناك تصبح جزءًا من المؤسسات.

ويجد هذا المستوى القيمي، عند Badie كما عند ماكس ڤيبر وبيري اندرسون

(Berry Anderson) توكيداً على المستوى المؤسساتي ويتمظهر في تاريخ كل من الغرب والإسلام. فمثلث الأمير والبارون والكنيسة، مثلاً، أصبح محور المعارضة للحاكم وأصبحت البورجوازية والمدينة ركناً آخر في النموذج الغربي، فظهرت فكرة دولة القانون وفكرة التمثيل الشعبي وممارسته مما يقف في مواجهة التوجهات الأبوية. لهذا، فإنّ الدولة الحديثة وبيئتها في الغرب لم تتشكل فقط بسبب تطورات حدثت في البنية الاقتصادية، بل كانت نتاج تاريخ فريد على المستوى القيمي والمؤسساتي. أما الدولة الإسلامية، فاستمرت دولة أبوية (Patriomonial) مرتكزة على الحاكم ورعيته دون حدودٍ مفروضةٍ من قبل الشريعة. وكان تطورها في المرحلة العثمانية معاكساً لتطور الدولة في أوروبا حيث تفتّتت الدولة واستقل الأعيان، وتحولت «التنظيمات» إلى آليةٍ لتحديث السلطة الأبوية، وأدّى تدخل الدولة في الاقتصاد إلى زيادة الاحتكار والفساد في النظام الأبوي، سواءُ أكانت قومية «ثورية» أم «ملَكية» تقليدية. وهكذا، يبدو أنّ معوقات التحديث هي العقلية والبيئة الإسلامية السياسية على المستويين القيمي والمؤسساتي.

ويرى بادي (Badie) أنّ القومية تكون أكثر نجاحاً عندما تكون أداة مواجهةٍ للمدنية الحديثة (كإيران في القرنين التاسع عشر والعشرين). أما قومية جمال عبد النّاصر أو الحبيب بورقيبة فلم تكن قادرةً على تعبئة الجماهير بل توقف نجاح عبد الناصر أو بورقيبة عند إيجاد نظام سياسي ونخب سياسية جديدة تمكنت من السيطرة عن طريق التكنولوجيا والدعم الدوليين. لكن هذا النموذج السياسي ظل غريباً عن كل المجموعات غير المرتبطة بالحكم، أي الأطراف التي ظلّت رافضةً لهذا النوع من الحكم الذي اعتبر خضوعاً من النخبة للغرب وإفساداً للأصالة وللهوية. كما أدّى عدم استقرار المناطق الريفية إلى هجرةٍ إلى المدينة وظهور فئات مدينية رافضة للمدينة.

وعلى الرغم من أنّ الناصرية، مثلاً، حرّرت المجتمع من النخب التقليدية وخطاباتها، إلاّ أنها بالمقابل انشأت نخبة «حاكمة» وطبقة تابعة للدولة ونخبة عسكرية مسيطرة على الدولة والخطاب. ومن الناحية الاقتصادية، فرضت هذه

النخب سيطرتها على الاقتصاد وحيّدت القوى البورجوازية كقوى بديلة وقام الحزب والدولة بالعمل بشكل أبوي جديد، ونشأت في الأطراف شبكاتٌ من العلاقات قائمة على الضباط الأحرار وعائلاتهم تمكنت من السيطرة على الاقتصاد حتى في القرى. فتحول الحكام إلى ممارسة نوعٍ جديدٍ من الأبوية. ويخلص بادي (Badie) من كل هذا إلى أنّ الحركات السياسية والاجتماعية في العالم الإسلامي تختلف عن مثيلاتها في الغرب. فالحركات الغربية، هي جزءٌ من نظام الدولة السياسي الذي يستوعب المعارضة والنزاع، لأنّ المعارضة هناك تحولت من عمل جماعي وديني، إلى عمل على مستوى المواطنية لخدمة جميع الفئات على أسس تنظيمية معينة. وهذه الأسس تفتقر إليها الحركات في العالم الإسلامي. فقد أخفق، مثلاً، تطور القوى العاملة والمدنية في خلق تضامن على مستوى الحزب أو الطبقة، بسبب غياب التضامن الأفقي الذي يتجاوز التقسيم الإسلامي للمدينة، كالحي والسلالة والولاء. واستمرت النخب الجديدة في دعم هذا النوع من التقسيمات، مما أفضى إلى إضعاف مفهوم الدولة ـ الأمة، خاصةً وأنّ زعماء المدن كانوا غارقين في السياسات التقليدية.

وتشكل هذه الأمور، عند برادي (Bradie)، عقبةً في طريق نجاح القومية كبرنامج سياسي للدولة، وتسهّل وجودها كأداة معارضة دون التأثير الحقيقي في توحيد الفئات المختلفة للمجتمع. فهي تفقد قوتها في التعبئة عند وصولها إلى الحكم. من هذا المنظور، تبدو الحركات السياسية الإسلامية وكأنها نهاية طبيعية لتاريخ مميز وخصوصية حضارية اجتماعية لكلِّ الشعوب الإسلامية. ولا تقوم هذه المقولة على افتراض خاصية تاريخية وحضارية فحسب؛ إذ إنّ لكل دولةٍ أو حضارةٍ أو منطقةٍ خصائص متميّزة، بل تفترض وجود جوهر حضاري يؤثر في التنمية على وجه العموم. ولهذا، لا يجوز فرض عناصر حضارة ما على حضارة أخرى، لأنها لن تتطابق مع الجوهر الحضاري الأصيل، ولن تتمكن مثل هذه العناصر من تطوير أو تغيير الطبيعة الجوهرية لتلك الحضارة، بل يمكن استيعابها من الداخل. ويشارك بتقبُّل هذا المفهوم العديد من المفكرين أمثال ڤاتيكيوتس (P.J. Vatikiotis) واوليفيه كارّيه (Olivier Carré).

يقوم طرح بادي (Badie) إذن على منطق الجوهر الحضاري والتاريخي للشعوب الذي يفترض أنّ أحداث الماضي وتشكلاته تحدد طبيعة التطور والتنمية في المستقبل. لكنّ هذا القول لا ينطبق فقط على الحضارة الإسلامية، بل على كل الحضارات، ولهذا لا يجوز رفض إمكانية إحداث تطورات وافتراضات تغيّر بشكلٍ جذريٍّ الخصائص الحضارية. فقد أدّى، مثلاً، سقوط حكم القانون الطبيعي مع صعود النازية والفاشية، إلى تحولات هائلة مما يدل على عدم تحقق الاستمرارية التاريخية في كل الأحوال، لأنّ التاريخ يتقدم بالصراع والنزاع (مثلاً، الثورة البلشفية وصعود هتلر والثورة الإيرانية). ولا يمكن من خلال قراءة تاريخ تلك الشعوب التنبؤ بهذه الحوادث، بل يجب افتراض ومراقبة عوامل أخرى اجتماعية وسياسية واقتصادية وحضارية مَكّنت من وقوع هذه الأحداث. وهكذا يمكننا القول، مثلاً، أنّ استمرار الديموقراطية في انكلترة وفرنسا ارتكز على ظروف مؤاتية اقتصادية في مجال الإنتاج والاستحصال على الثروات والتي أسهمت إلى حدٍّ كبيرٍ في التخفيف من حدّة الصراعات الاجتماعية الداخلية.

ويشكل افتراض الاستمرارية الحضارية والتاريخية في الشرق الأوسط إشكاليةً أكبر، إذ إنّ «أبوية» الدولة الشرق أوسطية ليست بِسِمة حقيقية بل مرت بمراحل متعددة ومختلفة. ويؤدي وصف الدولتين العثمانية والقاجارية بالدولتين الأبويتين إلى نفي خصوصيات كلٍّ منهما. فالدولة القاجارية لم تمتلك جيشاً نظامياً بل اعتمدت على القبائل، ولم تمتلك بيروقراطيةً فيما عدا موظفي البلاط، ولم تكن المؤسسات الدينية جزءًا من الدولة؛ بينما ملكت الدولة العثمانية جهازاً بيروقراطياً ضخماً ومنظماً مع عدة مؤسسات عسكرية وكانت المؤسسة الدينية جزءًا من جهاز الدولة. وقد زاد اختراق الدول الأجنبية من هذه الفروقات، كل هذا يدل على هشاشة توحيد الدولتين تحت اسم الإسلام وخاصية «الأبوية».

الدولة/الطرف والتبعية

تختلف نظرية التبعية بكل أشكالها عن نظرية الاستمرارية التاريخية حيث تنظر إلى جميع دول الشرق الأوسط كدول/أطراف تابعة لسوق عالمي يتحكم به

الرأسمال والدولة الرأسمالية الكبرى، أو المركز. وتتحكم الفوائض الاقتصادية حسب النظريات الماركسية بعلاقة المركز بالأطراف التي تقوم على التبادل اللامتكافىء وتحويل القيمة من الطرف إلى المركز. وتمنع التبعية تحقيق أي تنميةٍ اقتصادية حقيقية مما يطعن في شرعية الدولة الحديثة بسبب إخفاقها في تحقيق وعودها، وبسبب ازدياد الفقر والتفاوت في توزيع الثروات. تتجمع كل هذه الأمور لتنتج أزمات اجتماعية وتناقضات تهدّد السلطة والنظام. وتَتَمثّل ردة فعل الدولة في زيادة الإجراءات القمعية محاولةً بذلك إخضاع أو تحييد أي نشاط أو مركز خارج إطار السلطة. ولا يمكن للدولة القيام بهذه الأمور إلاّ بمساعدة الدولة/المركز الذي تتبع له، مما يؤدي بدوره إلى استقلال الدولة عن مجتمعها، وبالتالي إلى تغريب الدولة عن مجتمعها وزيادة قمعها. وهذا النوع من القمع ليس نتيجة النمط الأسيوي للاستبداد، بل هو ابتكار السوق العالمي الرأسمالي.

لا يستعمل بول ڤياي (Paul Vieille) في كتابه الدولة/الطرف وتراثها (L'État périphéririque et son heritage) تعبير الإسلام كوحدة خاصة بل يستعمل وحدة الشرق الأوسط. تقوم الدولة/ الطرف بسبب تبعيتها عنده على حلٍّ وتشتيت البنى الاجتماعية وإعادة تنظيمها لملاءمة وضعها في السوق العالمي. فهي لهذا لا تحكم فقط المجتمع المدني بل تغيّبُهُ وتقوم بوظائفه، إذ إنها لا تتحمل وجوداً مستقلاً لأيِّ تنظيمٍ، سواء أكان ذلك في الاقتصاد أو المجتمع أو التربية، إذ يتمّ حتى اختراق العائلة عن طريق التربية. وتستمدُّ الدولة هذه قوتها من خلال ارتباطها وتبعيتها للمركز، وليس على أسس القوة الداخلية. فالدولة هي التي توجد الأمة، وليس العكس. ولهذا، تقوم الدولة باستخلاص فوائض القيمة من اقتصادها الداخلي وتتشارك به مع المركز العالمي (الذي ينحصر الصراع معه في نسبة الأرباح).

من الناحية الايديولوجية، يبرَّرُ هذا العمل باسم التمدن والتحديث، لكن عند مواجهة التحديث عقبات كما حدث في إيران؛ فإنّ السبب يعود إلى تخلف الشعب، ولهذا يُجْبَرُ الشعبُ على التمدن (مثل إجبار الشاه للنساء الايرانيات

على نزع الحجاب). وعندما تفشل سياسة التمدن نهائياً، تتحول الدولة إلى ايديولوجية الأصالة والحفاظ على التراث القومي الحقيقي وتتهم المجتمع بالانحراف وتجبره على اتبّاع الصراط المستقيم (مثل إجبار رجال الدين للنساء الإيرانيات على وضع الحجاب). وفي كلتا الحالتين، تستعمل الدولة ذريعةً أيديولوجيةً كمبرر للقمع واختراق أخصّ مكونات المجتمع الأهلي مستبعدةً أيَّ خيارٍ حر أو استقلالٍ شخصي. إنّ الدولة/الطرف هي نموذجٌ آخر لدولة/الغنائم القديمة من حيث الاستحصال على الواردات والثروة من البنى الاجتماعية. لكن في ظل الدولة الحديثة اختلفت العلاقة مع المجتمع. فبينما تركت الدولة القديمة المجتمع حراً في أغلب الأحيان عند توافر العائدات؛ عملت الدولة الحديثة على تجزئة المجتمع وإزالة بنياته، عن طريق الاختراق والسيطرة وإعادة التنظيم. وفي حين أمنت المدنية الإسلامية التفرقة بين ما هو عام، أي الأمور السياسية والتي يتولاها الذكور، وبين ما هو خاص، أي الأُمور العائلية التي غالباً ما تولتها النساء وارتبطت بها مسائل الشرف، اقتحمت الدولة الحديثة الميدان الخاص (كإجبار النساء على رفع الحجاب)، وأفقدت الرجل رجولته وأُهين شرفه فأضعفت مقدرته السياسية. بالإضافة إلى هذا، يرى ڤياي Vieille أنّ شعوب الشرق الأوسط تُظهر منذ القدم عدم ثقة بالدولة ومعارضةً لها، لأنّ المجتمعات الزراعية القائمة بذاتها ـ وحسب ماركس ـ تتبع النمط الأسيوي حيث يقوم تنظيم الدولة في الأساس على الغزوات والمغانم. لهذا، كانت دولة الغنائم دائماً قامِعةً وموجهةً إلى الخارج، مما أدى إلى فكرة معاداة الدولة كما حدث في إيران مثلاً.

ولا يحسم مفهوم السوق كمنتج للتفاوت المنهجي وللتبعية بين المركز والأطراف الأمورَ بدقةٍ، بل يطرح إشكالياتٍ عديدة. ويبدو أنّ هذا الطرح يتناول أساساً الدول المنتجة للنفط. إلاّ أنه يمكننا التحدث عن القيمة المتفاوتة بين المركز والأطراف لكن ليس بالضرورة من وجهة نظر نظرية التبعية، حيث تفترض منطقاً اقتصادياً معيّناً لا يمكن التخلص منه إلاّ باكتفاءٍ ذاتي، ولا يمكن تحقيقه إلاّ بدولةٍ «مثاليةٍ» مستقلة اجتماعياً.

تشكل الحقل السياسي الحديث

من الواضح أنّ زرع النماذج الغربية للدولة القومية في الشرق الأوسط، أدى إلى تشكيلات مختلفة عن تلك التي حدثت في الغرب وعن بعضها البعض. فهي دولة حديثة جزئياً من حيث أشكال التنظيم والإدارة والحكم، لكنها ليست دولاً غربيةً. فقد نشأت إلى جانب الدولة نماذج ومصطلحات وتنظيمات وتقنيات سياسية، أو باختصار «حقل سياسي». وتتأسس مصطلحات هذا الحقل السياسي، كالأمة، والهوية والقومية والسيادة الشرعية والديمقراطية والحرية والقانون والتمثيل والأحزاب السياسية والمؤسسات البرلمانية، فضلاً عن الإسلام والاشتراكية، على تغيرات مؤسساتية وبنيوية مثل التمدن وانهيار المجتمعات الأساسية، وتنظيم اليد العاملة، ونشر العلم ومحو الأمية عن طريق الاتصالات المطبوعة، أو ما يسميه بندكت أندرسون (Benedict Anderson): رأسمالية المطبوعات.

وينشأ هذا الحقل السياسي في كل بلد كنتيجةٍ لصراع القوى التحديثية والتقليدية مع الدول الأبوية وضد السيطرة والغزو الأجنبي. وتؤدي سيطرة إحدى القوى إلى احتكار الحقل السياسي وإخضاعه لصالح الدولة على حساب القوى الأخرى التي تتحول إلى العمل في السر أو في المنفى. ويرى أندرسون (Anderson) أنّ تشكيل الحقل السياسي وعمله يحتوي في ثناياه على إمكانية تصور الأمة كمجتمع ويحتوي في طياته على إمكانية تحقيقها. ويقارن أندرسون بين المجتمع المُتصوَّر والمجتمع الديني الذي سبقه والدولة السلطانية. فالمجتمع الديني، سواءٌ أكان مسيحياً أم إسلامياً، يعتبر نفسه مجتمعاً عالمياً. في مقابل هذا، هناك مفهوم الدولة الزمنية والمكانية التي تتمتع بعلاقات أفقية بين أفرادها تقوم على التضامن والمشاركة. وتعتبر الأمة هنا من حيث وجودها السوسيولوجي المتضمن للمؤسسات والحِرف والوظائف والتي تشكل جزءًا من المعرفة العامة التي يتمتع بها كل فرد من هذا المجتمع. ويعبر هذا المجتمع عن نفسه بأسلوبين أدبيين حديثين، القصة والصحافة. يتوقف عمل الصحيفة، مثلاً، على افتراض مصالح مشتركة للمجتمع ومعرفة بقرّائها. ويشكّل الانتشار السريع للكلمة

المطبوعة منذ منتصف القرن التاسع عشر في أجزاء عديدة في الشرق الاوسط عاملاً مهماً في تيسير إنشاء مفهوم الأمة عن طريق تطوير لغة مطبوعة تختلف عن لغة النصّ المقدس والتراث واللهجات المحكية وتشكل في حد ذاتها حقلاً موحداً للاتصال والتبادل؛ وهذه هي إحدى الشروط الموصلة إلى بناء الحقل السياسي الجديد. فالصحافة والكتب والمجلات ستحاول، من منطلق رأسمالية المطبوعات، توسيع أسواقها وخلق أسواق جديدة من خلال محو الأمية وزيادة المعرفة.

ويجب التأكيد على أن مفهوم الأمة لا يعني التزاماً سياسياً بالدولة القومية، فالالتزام بالإسلام أو بالعروبة أو بأي قومية أخرى هو خارج مفهوم الدولة الوطنية. بل إنّ مفهوم الأمة هذا يحدّد نوعية الالتزام بالإسلام أو بالعروبة. وهذا يعتبر العديد من الباحثين، أنّ العديد من المساهمين في بناء مفهوم الأمة يدينون في الحقيقة بالولاء لعصبيات قبلية ودينية وإثنية، ويستخدمون مفهوم الأمة والأيديولوجية السياسية لها من أجل المحافظة على المصالح والولاءات الخاصة (كالشيعة في العراق إبّان الاستعمار والملكية أو حزب البعث في العراق اليوم). إلّا أنّ مثل هذا التحليل لا ينطبق على إنشاء حزب البعثِ نفسه وتوصله إلى السلطة وسياساته الداخلية والخارجية.

يقودنا هذا إلى بحث مدى مشاركة المجموعات المختلفة في الحقل السياسي القومي، يقول البعض إنّ الآليات التقنية والحضارية هي التي تؤسس الحقل السياسي في المدن، وترتبط أساساً بالثقافة. وبتحديد أدقّ، تشكّل النخبة الثقافية العامود الفقري للحقل السياسي. أمّا الطبقات الشعبية فتتحرك لا من خلال الهوية القومية، بل من خلال الهوية الإسلامية. لكن في الواقع فإن الحقل السياسي يتشكل بطريقة أكثر مرونة. إذ إن خطابات وممارسات سياسية مختلفة تتعايش وتتقاطع وتختلف من وقتٍ إلى آخر. نرى مثلاً، أنّ السياسة الشيعية في إيران لم تنتج عن حتمية تاريخية أو دينية محفورة في وعي الجماهير بل تتمتع بخصوصية ترتبط بالخطابات الدينية حول الأوضاع السائدة والتي تشمل بُنىً تشتمل على مصطلحات ونماذج الحقل السياسي الوطني. كما يمثل نشوء الحقل

السياسي في مصر أطول تاريخ لعبت فيه القوى الشعبية دوراً مهماً. يقول غبريال بير Gabriel Baer في تعقيبه على تطور الأشكال السياسية في مصر منذ ثورة عرابي عام ١٨٨٢ وحتى ثورة سعد زغلول عام ١٩١٩ إنّ الأشكال الأولى كانت تقليدية. وحتى قبل وصول محمد علي إلى السلطة، قامت الثورات والمشاغبات على أكتاف العلماء الكبار والصغار وفتاواهم، وحول مسائل الضرائب الباهظة تحت شعارات إسلامية. أمّا الحركات في المناطق الريفية، فقامت حول الحركات المهدية. واستمر استعمال القيادة والشعارات الإسلامية في ثورة عرابي لكن بشكل ثانوي، فقد صور عرابي نفسه على أنه وطني مصري يحارب ضد سيطرة الترك والشركس وضد تدخل الإنكليز. ومع أنّ كثيراً من مناوئيه كانوا من رجال الدين وتحدثوا عن الدفاع عن الإسلام والجهاد، فقد كانت في صفوفه عناصر قبطية. وهكذا، وبالرغم من أن ثورة عرابي كانت غير تقليدية، إلا أنها استعملت النماذج التقليدية. أما ثورة سعد زغلول، فكانت علمانيةً وشارك الأقباط فيها بصورةٍ واضحة.

الإسلام والحقل السياسي

تتجدد أهمية الإسلام في الحقول السياسية الحديثة بسبب تعدد تشكيلات أفكاره السياسية. فمن ناحية، يمثل لتشكيل الجماعي الإسلامي رؤية الإسلام كعامل إثني يقرر حدود الاجتماع على أساس الدين في مقابل الأديان الأخرى. لذلك تصبح مشاعر الاجتماع السياسي تنافسية وتتفجر فيه صراعات ومشاكل مع الإثنيات الأخرى. وزاد في حِدّة هذه الصراعات والنزاعات الاختراق الأوروبي الذي قوّى وحمى وأعطى الأقليات مركزاً مهماً في المجتمع لا يتلاءم وحجمها. وهكذا، تطور هناك تماهٍ بين الأقليات المسيحية واليهودية مع القوى المسيحية الغربية. وأوصل كل هذا إلى نشوء تشكيل جماعي دولي قائم على رؤية العالم على أساس مجموعات ترتبط أساساً بالاجتماع الديني المنافس للأديان الأخرى، مما أثار في المسلمين الشعور بالنقص والانعزال، وشكل باعثاً محركاً لدخول الحركات الإسلامية في صراعٍ مع المسيحيين واليهود في مصر أيام ثورة عرابي وأيام مقاومة الإنكليز، وحتى في عهد السادات.

أما التشكيل الثاني، فيتمثل في الإسلام الرسمي حيث توظف السلطةُ الإسلامَ لإضفاء شرعيةٍ ما على النظام وسياساته. فقد قام الحكام الوراثيون بتوظيف ورقة الإسلام ضد متحديهم الديمقراطيين والمتشددين؛ فاستغلّ الملك فؤاد، مثلاً، الإسلام في تهجمه على الوفد. كما وظفت الحكومات المحافظة الإسلام ضد اليساريين والثوريين في الماضي وضد الإسلاميين في الحاضر. ودعم الرئيس السادات مثلاً الإخوان المسلمين في السبعينات ضد اليسار والناصريين، وأيدت المملكة السعودية الإسلام السياسي في دول أخرى كبديل عن القومية والثورة. بل إنّ عبد الناصر لم يتورع عن استغلال الإسلام، فأخضع المؤسسات الإسلامية لدولته البيروقراطية ورفع شعارات إسلامية، واعتبر الإسلام أحد مصادر الشرعية الرسمية. وتشكل حركة الإخوان المسلمين في الحقل السياسي الحديث أهم حركة إسلامية شعبية منظمة، وأهم تحول جذري عن الأشكال التاريخية للممارسة السياسية الإسلامية المعارِضة. فهي لتأليف في معظمها من سكان المدن السنة المنتظمين في حزب سياسي حديث قائم على برنامج سياسي، وعلى إدارة منظمة تفترض وجود حقل سياسي وطني حديث. وتحددت أهدافها في استبدال النظام القائم بنظام يعتمد على الشريعة الإسلامية، وعملت على التوصل إلى أهدافها عن طريق التعبئة الشعبية وتنظيمها. وتنظر الحركة إلى نظام مستقبلي بديل يجمع عضوياً ما بين المجتمع والدولة من خلال مؤسسات تمثيلية تعتمد على الانتخابات، ومن خلال التشريع ضمن حدود الشريعة، ومن خلال مخططات وسياسات اجتماعية واقتصادية.
بمعنى آخر، فإن المطلوب هو شكل إسلامي لدولة قومية تتولى العمل من خلال أشكال وآليات سياسية حديثة. كما تتمظهر حداثة دعوى الإخوان المسلمين في عدم اعتمادها على الولاءات الشخصية والمحلية، بل على الدعم الشعبي من خلال الالتزام الأيديولوجي والإقناع مع برامج مساعدات وأعمال اجتماعية. كل هذه الأمور تمثل خرقاً للاستمرارية التاريخية، سواء في الشكل المؤسساتي أو السياسي أو حتى في الإطار الفكري. وتفترض وجود حقل سياسي حديث يتم التعامل معه على هذا الأساس.

بيد أنّ احتكار الحقل السياسي من قبل الأنظمة التوتاليتارية، دفع بالحركات السياسية إلى العمل في الخفاء. ولم يؤد قمع جمال عبد الناصر إلى زوال السياسات الإسلامية من الحقل السياسي. من كل هذا يتبين أن رفض الإخوان للأشكال الحضارية الأوروبية ليس رفضاً للحداثة بحد ذاتها، بل يجب اعتباره كإعادة صياغة للحداثة في سياق نماذج وبواعث إسلامية. وكذلك، لم يكن الإخوان دائماً حركة طعنٍ في شرعية النظام السياسي، بل دخلت في معارضة سياسية مؤسساتية، سواء في أيام النظام الملكي في الثلاثينات والأربعينات، أو في أوائل أيام الضباط الأحرار قبل دخولها مرحلة القطيعة مع عبد الناصر. ويشكل الإخوان اليوم معارضةً منظَّمةً في البرلمان متحالفة مع أحزابٍ أُخرى.

أما الرفض الكلي للنظام وللدولة القومية ومحاولة إقامة دولة إسلامية مثالية، فقد ظهر على يد سيد قطب تحت ضغط القمع في أيام جمال عبد الناصر. ويعتبر سيد قطب المجتمعات المعاصرة له مجتمعات تعيش حياة الجاهلية. وتلقفت هذه الفكرة جماعات انفصلت عن تيار الأغلبية في الإخوان مثل جماعة المسلمين (أو التكفير والهجرة) والجهاد التي اغتالت السادات. وتتشكل هذه الجماعات المنفصلة أساساً من النخبة المثقفة وخاصة الطلبة، ومن معلمين وتقنيين وموظفين وحرفيين وضباط صغار. ويكوِّن المثقفون الجدد المجموعة الأكثر نشاطاً مع أنهم من نتاج الأنظمة التعليمية الحديثة. إلّا أنهم يواجهون مستقبلاً دون مرتجى اجتماعي أو سياسي: فالدولة غير قادرة على استيعاب هذه الأعداد المثقفة التي تنتجها، بينما توزع مساعداتها على الفئات المرتبطة بولاءات خاصة أو التي تمتلك الوسائل المادية. ولا يتبع هؤلاء المثقفون الأزهر أو مشايخ الإخوان، بل ينظرون إليهم بدون مبالاة وبازدراء. ولا يمكن اعتبار أفكارهم امتداداً للقيم التقليدية، بل هي ابتكارات حديثة نشأت من خلال التعاطي مع السياسات الراهنة. وبهذا، تصبح المجموعات المدينية قابلةً للتعبئة وللثورة في حقل سياسي خاضع لأجهزة الدولة القمعية، فتتحول المساجد والمراكز الدينية إلى قنوات سياسية ومراكز تجمعات شعبية.

الدولة: أبوية وخارجية؟

تعني خارجية الدولة عادة أنها لا تتدخل في العلاقات الاجتماعية ومؤسسات البنى الاجتماعية. أما خارجية الدولة في الشرق الأوسط، فتدل على استمداد الدولة لقوتها ومواردها من مصادر خارج البنى الاجتماعية التي تحكمها. وتشمل هذه الخارجية الدول النفطية ودولاً أخرى، كالأردن ومصر، واللتين تستفيدان من المساعدات السعودية والخليجية ومن عائدات عمالهما في الدول النفطية. وتشكل المساعدات التي تتلقاها مثل هذه الدول من الدول النفطية ودول أخرى وعلى رأسها الولايات المتحدة مصادر خارجية مهمة جداً. وتؤدي زيادة أو انخفاض هذه المساعدات والتي تنتج عن تقلبات في الأسواق العالمية، كانخفاض أسعار النفط، إلى تغيرات اجتماعية في الدول التي تستفيد منها. وتقوم هذه الأبوية الجديدة على الحكم الفردي وتوظيف الولاءات الشخصية والرعاية الخاصة في مقابل استمرار الدعم للنظام. وهنا تتماهى شخصية الفرد الحاكم مع الدولة ويمثل أحدهما الآخر؛ ولا فرق في هذا بين الدول التقليدية كالكويت والثورية كالعراق. وبهذا يتحول الولاء في الشرق الأوسط إلى نظام توزيع الموارد القومية على أساس الحسابات السياسية من أجل ضمان الولاء للشخص وللنظام، ولاستباق الصراعات المهدِّدة للنظام ونزع فتيلها. ويوازي هذا إقامة أجهزة أمنية تستهلك معظم وارادات الدولة التي تصبح موارد شبكات الولاء. ومن أهم شبكات الولاء سيطرة الدولة على أهم الوظائف والمناصب، لأنّ الدولة هي أهم مؤسسة قادرة على التوظيف. وبهذا تنحصر المناصب العليا والمهمة في الدولة بأبناء عائلات معينة ترتبط بالحاكم وخاصته.

ولا تمثل الدولة الطبقة المهيمنة اقتصادياً فقط، بل تقرر من خلال نظام الولاء وسيطرتها على الموارد موقع كل القوى الاجتماعية والقطاعات الاقتصادية. لهذا: فإنّ طرح الدولة الثورية على أنها ممثلة للبورجوازية الصغيرة يخلط ما بين الخلفية الاجتماعية وما بين المصالح الطبقية المنتظمة. فمن ناحية، لا تلعب الدولة، دور الوسيط بين الطبقات المهيمنة، بل الصحيح هو العكس. ففي حين أممت الدولة سواء في مصر في عهد عبد الناصر أو العراق تحت حكم البعث

الاقتصاد وربطته بالدولة، قامت في الوقت نفسه بتحطيم مصالح وقوى الطبقات المهيمنة من ملاكين وصناعيين وتجار كبار. ولم يعد الانفتاح في عهد السادات وإجراءات مماثلة في الجزائر والعراق الطبقات الرأسمالية المستقلة، بل أوجد فئاتٍ جديدة من رجال الأعمال التي تعيش على هامش الدولة والمجتمع ويتوقف نجاحها على رعاية الدولة لها، إن لم يكن مشاركة رجال الدولة أنفسهم لها. ويقف مثل هذا النظام عائقاً في وجه إيجاد تضامن طبقي أو قوى سياسية مؤسسة على المصالح الطبقية. أما المجموعات التي تستفيد من الدولة، فتفعل ذلك كأفراد مع الدولة وفي مقابل الوحدات الأخرى. ولأن الدعم الذي تتلقاه الدولة مرتبط بحجم مواردها واتساع نظام توزيع عائداتها، تقع الدولة تحت رحمة تغيرات عائدات دول النفط والعائدات الأخرى والتي تتوقف بدورها على الأسواق العالمية ومساعدات دولية أخرى. ولا يؤمن مثل هذا النظام تغطية جميع قطاعات المجتمع، بل يُبقي الأجزاء الأكبر منها خارج إطار امتيازاته. ويشمل هذا الجزء القطاع المتعلم الشاب وغالبية السكان الذين تعدهم الدولة بوظائف وامتيازات. ولا يمكن التقليل من أهمية العلاقة بين التربية والحصول على وظائف جيدة في عقول الناس. وتقوم دول المنطقة على استيعاب الأعداد الهائلة من خريجي الثانويات العامة والجامعات في القطاع العام، وخاصة في الأجهزة البيروقراطية. وقامت في مصر منذ أيام عبد الناصر سياسة عامة تقضي بضمان إيجاد وظيفة لكل متخرج جامعي. لكن معدل دخل المتخرج لا يكاد يغطي أعباء الحياة، فيضطر إلى إيجاد عملٍ ثانٍ أو تسهيل الرشوة والفساد.

أما الوظائف المهمة والمرغوبة فتبقى حكراً على تلك الطبقة المرتبطة بولاءات شخصية مع النظام. ولا عجب إذاً أن تشكل هذه الطبقة من الخريجين الذين فقدوا الأمل بمستقبل كريم القطاع الأكثر انفتاحاً على التمرد الذي تقوده الحركات الإسلامية في المرحلة الحالية. إن هشاشة الدعم الذي يلقاه النظام وازدياد قواعد السخط والصراع تزيد من اعتماد الدولة على الأجهزة القمعية واستعمال القوة خاصة، وتتحدد استراتيجية توزيع الثروات في الدولة بمقدار عائداتها، وبمقدار الالتزامات المادية وعلى رأسها النفقات العسكرية التي تستقطع

مقداراً كبيراً منها. ويمكن اعتبار الالتجاء إلى القطاع الخاص، كالانفتاح في عهد السادات، محاولةً لتحويل بعض الأعباء والمسؤوليات إليه. لكنّ هذا العمل يوجد فروقات عظيمة بين الطبقة المستبدة والجماهير الشعبية المستعبَدة مما يضعف الشرعية القائمة على مبادىء اشتراكية، كشرعية عبد الناصر، ويغذّي حركات المعارضة، وعلى رأسها الحركات الإسلامية.

الدولة الإسلامية والدولة القومية

تمثل إيران الدولة الإسلامية الوحيدة التي تأسستْ عن طريق ثورة شعبية، لكنها لا تخلو من ثنائية تتعلق بنماذج الدولة القومية الممزوجة بالأشكال الإسلامية. أما الأشكال الإسلامية، فلا يمكن اعتبارها إعادة إحياء للنماذج القديمة أو استمراراً لها، بل هي ابتكارات جديدة. وتتمظهر هذه الثنائية في اسم الدولة؛ فهي «جمهورية» مأخوذة من خطاب الثورة الفرنسية وكل الثورات في داخل المنطقة وفي خارجها. وتمتلك هذه الجمهورية دستوراً مكتوباً اعتمد بعد مناقشات مستفيضة، وتمتلك رئيساً منتخباً ومجلس خبراء منتخب على نمط المجلس التمثيلي، ومجلس (أو برلمان) منتخب. كما توجد في الدستور شرعية ثنائية: فالسيادة هي لإرادة الشعب حسب المادة السادسة، وهي في تناغم مع دساتير الدول القومية الديمقراطية، لكن مبدأ ولاية الفقيه يعطي الفقيه الحاكم سلطات شاملة وكاملة. وتتمثل سيادة الشعب في البرلمان الذي تخضع سلطاته التشريعية لأحكام الفقيه.

ويراقب الفقيه ومجلس الخبراء، الذي يعين الفقيه نصف أعضائه ويعين المجلس النصف الآخر، عدم مخالفة التشريعات لمبادىء الشريعة والمبادىء الكلية. كما يوجد في الجمهورية الإسلامية مجلس وزراء وما يستتبعه من تقسيمات وزارية وإدارية وقرارات إجرائية.

وتمثل الشريعة أساس كل القوانين والتشريعات، إلّا أنه ما يزال يعمل بالعديد من القوانين المدنية القديمة التي يطبقها قضاةٌ مدنيون في محاكم مدنية. وعلاوةً على هذه المحاكم، توجد المحاكم الثورية والتي تعاقب على الجرائم ضد

الثورة. كما يدعو البعض إلى تقنين الشريعة في نظام موحد يغطي جميع أوجُه المعاملات والإجراءات القانونية. إلّا أنه لم تظهر أيُّ محاولةٍ عمليةٍ للقيام بهذا لأنّ مثل هذا التقنين يعتبر خرقاً للاستقلال التقليدي للمجتهدين الذين يتمتعون بحقّ التوصل إلى نتائج مختلفة لكن متساوية من حيث الالتزام في الموضوع نفسه. لكنّ الدولة المركزية تخترق بصورةٍ دائمةٍ هذه الاستقلالية وتفرض قرارات الدولة على الجميع. ويمثّل الجهاز القضائي الثوري في إيران اختلاط العناصر الإسلامية مع العناصر البيروقراطية الحديثة. وتتمظهر هذه في نظام الطعن الذي يجد مرجعه الأخير في طهران ويمكنه رد أيّ دعوى لأيٍّ من الفقهاء المتفردين. كما تتمظهر في تعيين مدعٍ عام ذي صلاحيات شاملة.

وتظهر أهمّ العناصر الإسلامية في الدولة الثورية في ولاية الفقيه التي تعطي الفقيه الحاكم سلطةً عليا في تفسير النصوص المقدسة وأحاديث الرسول والأئمة، مما يخوله التدخل مباشرة في التشريع وتوجيهه والفصل في الخلافات. ومن العناصر الإسلامية الأخرى المؤسسات الثورية العديدة التي تشمل كافة قطاعات الدولة والمجتمع والقوات المسلحة، ومن أهمّها جهاز حراس الثورة الذي أصبح منافساً للقوات المسلحة. ويذكّرنا انتشار اللجان الثورية بانتشار لجان مثلها بعد قيام الثورتين الفرنسية والروسية من أجل التأكد من الالتزام الثوري في المجتمع والدولة. وهكذا يبدو أنّ ولاية الفقيه وتطبيق الشريعة هما العنصران الإسلاميان في الدستور. فليسَ هناك مبادىء إسلامية منتظمة كقانون دستوري أو قانون عام يطبَّق على المؤسسات الإدارية في الدولة، إذ إنّ الإسلام لم يغير دستور الدولة أو إدارتها.

وتُعتبر مسألة الضرائب مثلاً جيداً على هذا. فمن المعلوم أنّ دفع الخُمْس يكون للمجتهد الذي يريده المؤمن، ويقرر المجتهد طرق صرفه، إما للإدارة الدينية أو الهيئات الإنسانية. ويقوم الموقف الرسمي على اعتبار دفع الضريبة للدولة واجباً بحدِّ ذاته وأنّ دفع الخُمْس هو عمل خاص بين المؤمن والمجتهد. فالإمام الخميني يرى أنّ للدولة الإسلامية سلطةً عليا في الأمور الدينيّة وتنظيم الشعائر الدينية. وهكذا يبدو أنّ أهم عنصر إسلامي في الجمهورية يظهر جلياً

لا في الإدارة، بل في الحقل السياسي وفي إمساك رجال الدين بأمور الدنيا. ويتولى رجال الدين أهم المراكز في الحكومة والبرلمان والمنظمات الثورية.

كما حَوَّلَ رجال الدين صلاة الجمعة وخطبتها إلى مؤسسة سياسية ضخمة يقودها أئمة الجمعة المعيَّنون من السلطات الرسمية. وبهذا تمت أسلمة الحقل السياسي الذي ظهرت فيه تيارات راديكالية ومحافظة ويسارية ويمينية تتمحور حول قدسية الملكية الخاصة أو أولوية العدالة الاجتماعية.

وتقرب هذه الخلافات هذا الحقل السياسي إلى نموذج الحقل السياسي القومي الحديث الذي يعتمد أساساً على تنظيمات تتصارع حول مسائل عديدة، أهمها ما يتعلق بمصالح الطبقات والمصالح القومية.

وتعمل الدولة الثورية كدولة موزعة للثروات، لكنّ عملاءها وأولوياتها تختلف عن الدولة الشاهنشاهية؛ فهي تركز على المستضعفين الذين يعطون مساعدات في أشكال متعددة. إلا أنه لم يتم أخذ إجراءات جذرية كتأمين ضمان اجتماعي وحقوق الفلاحين والعمال بسبب معارضة المجموعات المحافظة. وقد استفادت مجموعات من التجار من فرص العمل الحر من خلال استثناءات ضريبية على الاستيراد والتصدير. وهكذا، تسير الثورة الإيرانية على نفس منهج الدولة الراعية للتوزيع الاقتصادي مثل جيرانها العرب والتي يمكن أن تؤثر على التطورات المستقبلية.

ويجدر بنا، رغم التشابه في البنى بين إيران والدول العربية، أن لا نتجاهل التناقضات بينها وبين الدول الأخرى. إذ تنفرد الدولة الإيرانية عن غيرها بوجود صراعات مؤسساتية وحكم رجال الدين والصراعات التي تدخل في بنية الدولة والمؤسسات الدينية والإدارية والخطابات السياسية الدائرة حول الإشكاليات الممزوجة بالأدبيات الدينية والطبقية. وهكذا، يبدو أنّ العناصر الإسلامية للدولة تتناسب مع مفهوم الدولة القومية سواء في تنظيمها الإداري أو في الحقل السياسي الحديث وخطاباته. إلاّ أن الخاصية الوحيدة التي لا تتلاءم مع هذا هي

استقلالية المجتهدين وسلطاتهم الدينية عن الدولة التي قد تشكل في المستقبل محور معارضة بين الدولة والمؤسسات الدينية.

خاتمة

قدّم التحليل السابق من وجهة نظر علم الاجتماع السياسي، وكانت النتيجة أنّ الخاصية التاريخية والحضارية لا تثبُتُ بهذه النظرة، بل تحل الآليات السياسية والاقتصادية والاجتماعية مكانها في سياق حضاري وتاريخي معين، فيعاد إنتاجها في ظروف اجتماعية واقتصادية معينة لا تؤمن بالضرورة استمراريتها. وتمثل الثورة الإيرانية أفضل مثال على هذا. فبالرغم من أنّ العناصر الثقافية الشيعية الإيرانية لعبت دوراً حاسماً في الثورة، فقد تم إعادة بنائها لتتطابق مع أهداف واستراتيجيات القوى السياسية. وتحتل الوجهة الأيديولوجية للثورة الإيرانية حيزاً مهماً في الحقول السياسية ونضالات الشعوب المجاورة. وفي هذا الإطار، يعاد قراءة التاريخ بصورة معاكسة من قبل الإسلاميين والعديد من الدارسين الغربيين حيث يعطى للقوى الإسلامية دور أكبر من الحقيقة في سياق التطور التاريخي، فيتم تغييب أو تهميش القوى السياسية القومية التي وظفت أيديولوجيات القومية والاشتراكية على أساس أنها قوى فكرية لا تمت بصلة إلى الجماهير الإسلامية. إلا أن الحقيقة تكمن في أن القوى القومية هي التي رسمت حدود الحقل السياسي ومسائله.

* * * * *

المراجع المباشرة للدراسة

- Anderson, P. Lineages of the Absolutist State. London 1974.
- Anderson, P. Imagined Communities: Roflections on the Origins and Spread of Nationalism. London 1983.
- Badie, B. Les deux états: Pouvoir et Société en Occident et en terre d'Islam. Paris 1986.
- ..er, Gabriel «Islamic political activity in modern Egyptian history: a comparative

analysis»; in G. R. Warburg and V. M. Kupperschmidt (eds), Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan. New York 1983.
- Beetham, D. Max Weber and the Theory of Modern Politics. Cambridge 1985.
- Carré, O. «The impact of the Muslim Brotherhood's political Islam since the 1950's» In G.R. Warburg and U.M. Kupperschmidt (eds), Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and Sudan. New York 1983.
- Leca, J. «Social Structure and Political Stability: Comparative Evidence from the Algerian, Syrian and Iraqi Cases», Paper presented at the Annual Conference of the British Society for the Middle East Studies, Exeter 1987.
- Moore, B. The Social Origins of Democracy and Dictatorship, London 1967.
- Vieille, P. «L'état périphérique et son heritage», Peuples Méditerranéen. 1984.



«الحل الإسلامي»:

إمكانياته وحدوده(*)

فريدمان بينتر

أدت الثورة الايرانية التي اندلعت عام ١٩٧٩ إلى قيام «الجمهورية الإسلامية» حيث تولى رجال الدين، الرقابة لا على الدولة والمجتمع وحسب، بل حاولوا ادارة الحكم انطلاقاً من مفهوم إسلامي يمزج، بل يوحد بين المجالين الديني والسياسي، هذا، في حين يرى الغرب فيهما مجالين منفصلين كلياً. وما يزال مطلب اقامة دولة إسلامية إلى الآن مطلباً يطرح بعنف في العديد من البلدان التي يشكل المسلمون فيها غالبية السكان، فإنه لا بد لنا من طرح السؤال التالي، هل بإمكان هؤلاء «الاسلاميين» في الدول التي يسيطرون عليها التصرف بشكل متناسق فيما يتعلق بمسائل التصنيع والتحديث؟ في ظل هذه الظروف، هل بامكاننا ـ كما يزعم الإسلاميون ـ استخلاص الشروط الكفيلة بتصنيع المجتمع وخلق الظروف التي تنظم السياسة والقوانين، أو التي تخلق النظام العملي للدولة والمجتمع انطلاقاً من الإسلام وحسب؟ ألا تعتبر العلمنة وكما هو الحال في أوروبا سواء سبقت أو توازت مع حركة التصنيع، ألا تعتبر شرطاً ضرورياً لسيرورة التحول الاجتماعي؟

(*) عن كتاب بالألمانية لمجموعة من الباحثين. صدر عام ١٩٩١ بعنوان: «الدين والسياسة في عالم علماني» وترجم المقال إلى العربية د. جورج كتورة.

يعارض الإسلاميون وبحسم كلي مسألة العلمنة، إذ باعتقادهم أن ثمة معنى مؤسسي واحد يجب أن يعطى لكل العلاقات التي يحيا الإنسان وسطها: فالإسلام يحدد بالنسبة لهم باعتباره ديناً، علاقة الفرد بالله وعلاقة الإنسان بالإنسان. وإضافة إلى ذلك، باستطاعة جماعة المسلمين ان تؤمن للإنسان الاندماج الكلي في مجتمعه، وبامكانها من هذا المنطلق بالذات ان تؤسس دولة إسلامية عصرية. وإذا كان ثمة من علاقة وظيفية بين العلمنة والتصنيع ـ وهذا ما يفترض هنا دون ان يعطى الدليل عليه أو تقومه الاختبارات ـ فباستطاعة الإسلام فيما يُزعم، وفي البلدان التي يتكون سكانها من غالبية مسلمة، ايجاد سيرورة التحول من مجتمع ما قبل صناعي إلى مجتمع صناعي كما لو كان الأمر مجرد معادلة وظيفية باتجاه النماذج العلمانية: ذلك ان الإسلام يمتلك وبنظر العديد من المسلمين ـ أو ان الإسلام بجوهره على الأقل ـ بذور التطور باتجاه النموذج الليبرالي ـ الرأسمالي، كما يحمل أيضاً امكانية التطور باتجاه النموذج الاشتراكي.

انطلاقاً من التساؤل البسيط الذي يُجيز لنا طرح السؤال اساساً ـ وإلا فما المانع من طرحه؟ علينا في هذه المقالة ان نتطرق للامكانيات والحدود التي يسمح بها الاندماج الإسلامي للمجتمع. ويشكل النقاش الذي دار حول مسألة العلمنة في الامبراطورية العثمانية، كما تشكل الدول التي استقلت فيما بعد وخاصة مع بداية هذا القرن وهي ذات غالبية إسلامية، إلى جانب مقاومة المسلمين من الاساس للاتجاهات العلمانية، تشكل هذه جميعها نقطة الانطلاق في بحثنا هذا، علماً أن المسلمين غالباً ما يروجون لنظام موحد يتخذ موقفاً من كل المجالات التي يحيا الإنسان وسطها. وفي خطوة أخرى سيصار إلى تحديد الاسباب التي جعلت التطور العلماني يصيب حظاً من النجاح محدوداً، الأمر الذي اوصل إلى أزمة اتاحت في الستينات والسبعينات المجال امام ظهور الحركات الإسلامية السياسية. وفي نهاية هذا البحث سيصار إلى مناقشة الاطروحة التي تقول بامكانية التحديث الاجتماعي، حتى دون المرور بالعلمنة وحتى لو جرى ذلك في مجتمعات يشكل المسلمون غالبية سكانها. فبالرغم ممّا

للإسلام من قوة كبرى تساعده على تحقيق الاندماج فإن مناقشة البنى الإسلامية ستظهر الشروط التي يتأسس عليها التوحد الاجتماعي.

علمنة السياسة والمجتمع

«إننا ننتمي إلى الأمة التركية، وإلى الجماعة التي تعتنق الإسلام ديناً، كما أننا ننتمي إلى الحضارة الغربية»(١). هذا هو الإعلان الذي غالباً ما ينسب إلى ضياء غوكالب (١٨٧٦ ـ ١٩٢٤) احد المفكرين القوميين السابقين على الدولة الكمالية. وقد حاول عبر محاولته التوصل إلى صيغ مترابطة تبرز امكانية الفصل بين الدين والسياسة وقد وضع بذلك الاسس النظرية لدولة علمانية يمكن ان تكون الممهدة للتحديث ودخول العصرنة.

إذا كان المقصود بالعلمنة هنا وبشكل عام «امكانية سحب بعض المجالات الاجتماعية من سيطرة الدين واعلانها خاضعة لمتطلبات الحياة الدنيوية»(٢)، فإن غوكالب لا يتميز هنا بشكل حاسم عن القوميين أو العلمانيين الآخرين الذين ظهروا في العالم الإسلامي. إلا أن ما نجده بوضوح عنده وهو ما يتميز به عن سائر كتاب عصره الذين ينطلقون اساساً من علاقة تجمع بين عنصرين، الإسلام والقومية، وتالياً بين الدين والسياسة(٣)، ما نجده عند غوكالب تأكيده لا على ان سيرورة العلمنة لا تنطلق من قسمة ثنائية تؤكد هنا على الدين

---

(١) نقلاً عن طه بارلا، الفكر الاجتماعي والسياسي عند ضياء غوكالب ١٨٧٦ ـ ١٩٢٤، ليدن ١٩٨٥. ص: ٢٥. قابل مع: القومية التركية والمدنية الغربية، كتابات مختارة ترجمة ونشر: نيازي بركاس، لندن ١٩٥٩، ص ٢٧٩.

(٢) بابر يوهانسن، الإسلام والدولة. تطور تبعي، إدارة البؤس، والمناهضة الدينية للامبريالية، برلين ١٩٨٢، ص ٣. قابل للمؤلف أيضاً: الدولة، الشريعة والدين في الإسلام السني، هل بإمكان المسلمين القبول بدولة محايدة إزاء الدين؟ في ندوة Essen حول موضوع الدولة والكنيسة ٢٠، اعداد هاينرش ماري، ويوهانس شتيتنغ، مينستر ١٩٨٦، ص ١٢ ـ ٦٠ (ص ١٣).

(٣) على سبيل المثال مصطفى كامل (١٨٧٤ ـ ١٩٠٨) وعلي عبد الرازق (١٨٨٨ ـ ١٩٦٦). وعن مصطفى كامل راجع دراسة فريتز شتيبات: القومية والإسلام عند مصطفى كامل، عالم الإسلام ٤ (١٩٥٦) ص ٢٤١ ـ ٣٤١. وعن علي عبد الرازق، راجع لاحقاً.

وهنالك على المجتمع الدنيوي، بل على التأليف الجديد لمجالات اجتماعية ثلاثية، تتجسد فيها ماهية الفرد، وبالتالي فإن هذه الماهية ستتحدد هنا، أو ستتحدد بها: والمجالات الثلاثة هذه هي الثقافة القومية، الديانة العالمية، والحضارة العالمية[٤].

تتعين الثقافة القومية وبغض النظر عن تحديدات غوكالب العينية والمضمونية لها، وبعيداً عن المبالغات القومية بالثقافة السياسية التي تتمتع بها المجموعات الكبرى التي تتحدر من أصل مشترك، والتي تنتسب إلى تراث موحد. والجماعة الكبرى التي نقصدها هنا انما تعني انطلاقاً من مفهوم تونيس Tönnies لها[٥] الجماعة التي تعطي الفرد هويته بصفته عضواً في ما يعرف بجماعة النحن[٦]، سواء كان هذا الفرد قد ولد وسط هذه الجماعة أو سواء كان بطريقة أو بأخرى قد انتسب إليها. فالديانة العالمية تعطي الفرد وجوده، كما تعطي (ايمان) الجماعة معناه بما يتعدى الحضور المباشر، كما أنها تعطي اسس الاخلاق ومبادئها الاولية. وباعتقاد غوكالب، على الدين ان يكون متحرراً من الإلزامات الاجتماعية وعلى النظام القانوني ان يكون متحرراً بشكل خاص من كل الآثار المرتبطة بالتيوقراطية وبالكهنوتية[٧]. فالحضارة العالمية تقدم في نهاية الأمر

---

(٤) إني مدين بالإشارة إلى العناصر الثلاثة المتعلقة بسيرورة العلمنة إلى ميشال كوك الذي ألقى في نوفمبر ١٩٨٦ محاضرة بعنوان «The Japanese Have Done it Already» وذلك في معهد دراسات الشرق الأوسط التابع لجامعة برنستون. وفيها تحدث منطلقاً من تقسيم غوكالب عن سيرورة العلمنة في اليابان إبان القرنين السابع عشر والثامن عشر. علماً أن المقارنة مع اليابان قد وردت في أعمال غوكالب بالذات. هذا مع العلم اننا لا نجد عند غوكالب فصلاً كاملاً ذلك أننا وفي إطار التمييز بين الثقافة والمدنية وهو ما يعتبر أمراً هاماً في أفكاره، نجد الدين جزءًا من الثقافة (القومية) وهذا ما نجده أيضاً عند مصطفى كمال، وبتأثير من غوكالب. قابل مع هايدي فادال، الطريق التركي بين العلمنة والإسلام، أوبلادن ١٩٩١، ص ٤٣ ـ ٥٣.

(٥) تظهر أفكار غوكالب هنا تشابهاً مع أفكار علماء الاجتماع الغربيين في القرن التاسع عشر إلا أنه لا يشير هو مباشرة إلى مصدره. ومن اللافت للنظر أن نرى هنا تشابهاً مع أفكار فرديناند تونيس في كتابه «الجماعة والمجتمع» (١٨٨٧). راجع كتاب أوريل هايل: أسس القومية التركية ـ لندن ١٩٥٠ ص ٦٧.

(٦) قارن جورج الفرت «القومية والاتنية، حول تكون مفهوم مجموعة ـ نحن» برلين ١٩٨٩.

(٧) غوكالب ١٩٥٩ ص ٣٠٤ ـ راجع هامش رقم ١ أعلاه.

الادوات والتقنيات واشكال التنظيم اللازمة للسيطرة على الطبيعة وللتخطيط ولتفعيل السيرورات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

اما الامر الذي يهمنا في هذا المبحث فهو العلاقة التي تربط هذه المجالات الثلاثة بعضها ببعض. يعتقد غوكالب ان الدين والمدنية كانا مفصولين في الامبراطورية العثمانية، ذلك ان المدنية الشرقية لم تكن بنظره مدنية إسلامية كما لم تكن المدنية الغربية أيضاً مدنية مسيحية. ذلك ان المدنية الشرقية، تلك التي انتهت إلى العثمانيين وهم قد قاموا بتطويرها كانت خليطاً من المدنية الرومانية الشرقية ـ البيزنطية كما ان عناصر المدنية العربية والفارسية كانت واضحةً فيها. وهكذا، وكما تخلى الاتراك عن حضارة الشرق الاقصى، وذلك إثر انتقالهم إلى مناطق الشرق الادنى، فباستطاعتهم أيضاً التخلي مجدداً عن هذه الحضارة وإحلال الحضارة الغربية مكانها[٨]. والاخذ بهذه المدنية لا يعني بنظر غوكالب الأخذ بالحياة الغربية، وباشكال الانتاج الغربية بشكل مباشر، بل يعني ذلك وبشكل أكثر صدقاً ايجاد اشكال أكثر خصوصية، ذلك ان لكل ثقافة قومية موضوعاتها الذاتية والموضوعية التي ترتبط بها[٩].

إن ما قام به ضياء غوكالب يتشابه مع التحليل الذي قدمه المفكر المصري طه حسين (١٨٨٩ ـ ١٩٧٣)[١٠]. إذ فصَّل بشكل تحليلي ما اصبح منذ بداية القرن العشرين البرنامج العملي الذي أخذت به شرائح من النخبة المدينية الآخذة بالتزايد في مجتمعات الشرق الأدنى: الاندماج الوطني داخل المجتمع، تحويل الدين باتجاه اخلاقي، وتحديث الأسس والعلاقات الاجتماعية ـ الاقتصادية. تتأكد الواحدة من هذه الأسس عبر مباحث بنيوية خاصة. وتتركب بشكل متناقض مع سواها، هذا مع التأكيد على وجود تناقضات قوية داخل

(٨) المرجع نفسه ٢٧٠ ـ ٢٧٩.
(٩) المرجع نفسه ٣٠٧ ـ ٣١٣.
(١٠) قابل مع طه حسين مستقبل الثقافة في مصر، القاهرة ١٩٣٨. وآنظر ألبرت حوراني ـ الفكر العربي في عصر النهضة (بالانكليزية) ١٩٦٢ ص ٣٢٨ ـ ٣٣٢.

المبحث الـواحد: هكـذا جـرى البحث عن المعـايـير المـوضـوعية التي لا يمكن تجاهلها، والتي تجعل من الأمة أمة، فجرى البحث في المد العربي، وفي القـومية السـورية وفي الاسس الفـرعـونيـة، (أي الأسس السـابقـة عـلى الإسـلام)، او الإسلامية العربية التي تشكل أساس الماهية الإسلامية[11]. وفي المبـاحث الدينيـة راح السنة يناقشون الاصلاحيين حول صفـاء العقيدة ومـا تعلق خاصـة بمسألـة إعادة البحث في المصادر الدينية، وما تفرع عنها من قواعد شرعية وفقهية، وهل يمكن الأخـذ مجدداً من هـذه المصادر. وفي منـاقشة مسـألة «التحـديث» طرحت المـوضوعـات عينها التي طـرحت في الغرب ـ إلا أن النقـاش لم يتنـاول النـطاق الموضوعي المرتبط بالصراع من أجل العمل بقدر ما تناول ايمان النخبة وهو ايمان لم يتزعزع بامكانية اللحاق بـالتطور، والتـطور المقصود هـو ما حصـل برأيهم في الغـرب، إلى ذلـك يضـاف الايمـان بـاهـداف وميـزات النـظريـات المـرتبـطة بالتحديث[12].

إلى جانب الثقافة السياسية المرتبطة بالدين مع ما رافقها من اشكال مألـوفة في التعبير، ظهرت منذ ما يزيد على الالف سنة ـ مع انها قد اقتصرت على المدن وعـلى ما ظهـر فيها من حـرف ومهن حرة. وعـلى اوسـاط الـطلاب والمـوظفـين الاداريين والضباط والمقاولين وعمال الصناعة ـ ظهرت أيضاً ثقافة سياسيـة ترتبط

---

(١١) بيتر فون سيفرز، العروبة، القومية العربية والاشتراكية منذ الحرب الثانية، نشره فريدمان بيتنر ضمن كتاب «الإصلاح والثورة في العالم الإسلامي». راجع أيضاً: من الامبريالية العثمانية إلى الاشتراكية العربية، ميونيخ ١٩٧١ ـ ص ١٢٤.

(١٢) التحديث: كانت العبارة مع بداية هذا العصر مرادفاً للتغريب/ تقليد الغرب. أمـا الآن فهي تعني وبحسب الموقع الذي تستعمل فيـه «التطور» أو «تجاوز التخلف». وهي تشير هنـا عامـة إلى كـل السيرورات الاقتصـادية والاجتـماعية التي تلتقي مـع الهدف الـذي يـدفـع إلى النمـو الصناعي والاقتصادي وإلى ارتفاع مستوى المعيشة (أقله بالنسبة لشريحة من شرائح المجتمع). يشير هذا التعريف إلى الأهداف التي يضعها هؤلاء بوعي منهم بهدف تحقيق هذه السيرورات أو تحقيق سيرورة التحديث ولا يعني ذلك التوصل إلى دفع التحولات الاقتصادية أو الاجتماعية في الاتجاه المراد تحقيقـه أو الوصـول إلى تطوير يمكن بحثه بشكـل موضـوعي. راجع ديـتر نوهلن/ فرانـز نوشلر: مـاذا يعني التطور؟ راجـع لها أيضـاً كتاب العالم الثالث ـ الجزء الأول هامبورغ ١٩٨٢ ص ٥٤ ـ ٦٨.

بالعلمنة[١٣]. إلا أن التوازي بين المباحث المتناقضة لا يعني اطلاقاً أن العلاقة باحد المجالات الأخرى يجب ان يرفع من اطار النقاش. وهكذا طرح السؤال في اطار المباحث القومية عن دلالة الدين بالنسبة للهوية الوطنية، وبشكل أكثر دقة، جرى بحث السؤال المرتبط بعلاقة الإسلام بالعروبة[١٤]. وفي اطار الابحاث الدينية جرى البحث في نمط اهداف التحديث الواجب اعتمادها وما هي طرائف «التحديث» الواجب اعتمادها وما هي «التحديات» التي يسمح بإدخالها في هذا المجال[١٥]. وفي نهاية النقاش لم نشهد تغيراً يذكر: لقد كان نقاشاً اضيف إلى سواه، ففي ذهن بعض المفكرين، أمثال طه حسين فاننا نجد علاقات هي بمثابة جسر بين الدين والمدنية والأمة وهذا ما نشهده أيضاً لدى بعض المفكرين العلمانيين[١٦].

المطالبة بوحدة المقومات

لقد أظهر المسلمون منذ البداية مقاومتهم للفصل بين الأسس التي تقوم عليها مختلف مجالات الحياة، حيث يشعر الإنسان الفرد وسطها بانتمائه لمجموعة اجتماعية، أي لكتلة سياسية. وحيث يشعر أيضاً باعتباره عضواً مؤمناً ينتمي إلى جماعة دينية، كما يشعر أخيراً باعتباره فرداً وبقوة بسيرورة التحولات الاجتماعية التي تدور حوله. وقد انصبت المقاومة أول الأمر ضد توجيه الدين توجيهاً اخلاقياً بحتاً؛ ذلك ان توجهاً من هذا النوع يعني إحالة الايمان وسبل ممارسة هذا الايمان إلى المجالات الخاصة، كما أنه يهدد المسألة الجوهرية المرتبطة بوظيفة الفقه الإسلامي كما انه يهدد بجعل العلاقة بين الدين والفقه والسياسة علاقة مربوطة بدولة زمنية علمانية.

---

(١٣) يوهانسن ١٩٨٢ (راجع هامش رقم ٢) ص: ٤.

(١٤) قابل مع حميد عنايت «الفكر السياسي الإسلامي الحديث» تكساس ١٩٨٢ ص ١١٢ - ١٢٠.

(١٥) راجع حوراني مرجع مذكور ١٩٨٢ (هامش رقم ١٠) والفصل الخاص بمحمد عبده وتلاميذه ص ١٣٠ - ١٩٢.

(١٦) طه حسين، مرجع مذكور (هامش رقم ١٠) ص ٥٤ تابع.

لقد كانت هذه المقاومة حاضرة وكان لها نجاحها في وقت من الاوقات - يعود ذلك إلى اسهام بعض العلماء المسلمين باشهار تأييدهم لمواقف علمانية، واعلان امكانية علمنة الدولة والسياسة، او حين حاول هؤلاء على الاقل ربط هذه الافكار باحكام تستند إلى خلفية فقهية او لاهوتية. وهكذا، وعلى سبيل المثال قام علي عبد الرازق (١٨٨٨ - ١٩٦٦) وهو قاض وأحد علماء الشرع وفي محاكمة شرعية أعقبت اصداره لكتابة «الإسلام واصول الحكم» (١٩٢٥) قام بمحاولة للبرهنة بان الدين والسياسة لم يعودا اطلاقاً ومنذ وفاه النبي مفهومين متوحدين تمام التوحد، كما ان الدين لم يفرض اطلاقاً شكلاً معيناً من اشكال الحكم. وبسبب آرائه هذه طرد الشيخ علي عبد الرازق من الأزهر وحرم لقب المشيخة كما نزع منه منصب القضاء الذي كان يشغله[١٧]. وكذلك قام خالد محمد خالد بنشر كتابه «من هنا نبدأ» وفيه مقارعة قاسية بين الدين والكهنوت. وفيه يأخذ الكاتب التزامه بنظام اجتماعي زمني معلمن. عام ١٩٥٠ قامت السلطات بمصادرة هذا الكتاب مباشرة بعد نشره ولم يعد الكتاب إلى الأسواق إلا بعد صدور حكم بالسماح باعادة طبعه ونشره[١٨].

كذلك لا بد لنا من أن نصنف موقف الاخوان المسلمين الذين اسسوا حركتهم عام ١٩٢٨، والذين ظهروا بقوة وصاروا حركة سياسية كبرى في مصر في الاعوام التي سبقت ثورة ١٩٥٢، لا بد من تصنيفهم باعتبارهم حركة معادية لفكرة علمنة المجتمع. صحيح ان الحركة قد استطاعت في العقدين الاخيرين ان تستقطب عدداً من العلماء، بل وان تستقطب بعض الحركات العلمانية الإسلامية لتشكل قوة سياسية معارضة، استطاعت ان تؤثر على سياسة معظم الدول القائمة في منطقة الشرق الاوسط - بل على الدول القليلة التي تقوم اصلاً على مبررات دينية - سياسية كالعربية السعودية والمغرب.

---

(١٧) بخصوص علي عبد الرازق وما رافق مؤلفاته من جدل يستمر حتى أيامنا راجع: ليونارد بايندر، الليبرالية الإسلامية: نقد ايديولوجيات التطور، شيكاغو - لندن ١٩٨٨ ص ١٢٨ - ١٦٩، وكذلك كتاب فريدمان بيتنر: أزمة النظام الإسلامي... ١٩٧٩.

(١٨) خالد محمد خالد: «من هنا نبدأ» القاهرة ١٩٥٨ حول الجدل الذي رافق هذا الكتاب، راجع مقدمات الطبعات الثانية والتالية من نفس الكتاب.

لقد حاول ممثلو الحركات والاتجاهات الإسلامية وبطريقة مختلفة بتقديمهم لأهداف وغايات سياسية متباينة ـ سواء كانوا جماعات سياسية منظمة أو مجرد مفكرين افراد ـ لقد حاولوا جميعاً اعادة البحث في تكامل المجالات الثلاث وحصرها في مبدأ تأسيسي واحد. انطلق هؤلاء من فرضية مشتركة وهي ان الإسلام، مهما كان فهمه مختلفاً، ومهما كان تأويله مختلفاً أيضاً فإنه كفيل بامدادنا بهذا المبدأ الجامع. وقد جرى التأكيد على هذه الفرضية انطلاقاً من التساؤل عما إذا كانت الاسس التي تقوم عليها المجالات الثلاث قد استندت إلى مبادىء إسلامية وقد اشتقت منها. وما إذا كانت ماثلة في التقاليد الإسلامية، ولا بد تالياً من اعتبارها اجابات عن مسائل راهنة طرحت في حينها.

علينا هنا أن لا نفهم اعادة الاندماج ـ وتالياً «الاندماج الإسلامي» للمجتمع كما لو كان عبارة عن مجرد عودة «للثقافة السياسية النابعة من الدين»، وفهم هذه الثقافة بالشكل الذي كانت قائمة فيه قبل سيرورة العلمنة. إن الأمر الذي يرتبط بالعودة إلى الاندماج مع المقدمات إنما يتعلق بشيء جديد غالباً ما تعمد التحديات العلمانية إلى الحد منه، أو هي تعمد إلى اثارة رد فعل تجاهه ـ حتى لو كان المطالبة باقامة نظام إسلامي، او نسق إسلامي بل المطالبة بدولة إسلامية قد صورت بوصفها استرجاعاً لأمر اساسي، لأمرٍ تاريخي كان موجوداً في يوم من الايام.

إن الأمر الجديد المشار إليه الذي يطالب به دعاة اندماج الإسلام والذي يميز الإسلام في الوقت الذي سبق عهد الاستعمار، إنما يقوم على ادلجة الإسلام وعلى تسييسه[١٩]. فالاسلمة وكذلك الادلجة هما شكلان من اشكال ردود الفعل التي يمكن تتبعها منذ بدايتها وصولاً إلى المطالبة بانتشار الإسلام كما روَّج لذلك

(١٩) قابل مع رينهارد شولتزي: الثقافة الإسلامية والحركة الاجتماعية في Peripherie ١٨/١٩ (١٩٥٨). ص. ٦٠ ـ ٨٤. وللمؤلف أيضاً: الإسلام باعتباره عاملاً سياسياً، الإسلام السياسي في القرن العشرين. يوهانسن ١٩٨٢ ـ و١٩٨٦ (راجع هامش رقم ٢). راجع أيضاً فريدمان بيتنر/ يورجن روجالسكي: التيارات الإسلامية في الطريق إلى السلطة؛ الإسلام السياسي والدولة العلمانية في مصر. برلين ١٩٩١/٩٢.

جمال الدين الافغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧) وإلى الاصلاح الإسلامي كما ظهر مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، علماً ان الطابع المميز لم يبرز إلا في العقدين الأخيرين. ولا يهمني في هذه المقالة ان أشير إلى التطور الذي اصاب المواقف الحالية، بل يجدر بي ان أشير، كما فعل سواي من المراقبين الغربيين[٢٠] وبالتوافق معهم إلى امكانية اعتبار استعادة الاندماج امراً مبدئياً ممكناً. وذلك انطلاقاً من بنية المباحث الإسلامية الآنية والمميزة، إلا انني لا ارى ان الاندماج قابل للتحقق.

يطلق اسم الاصوليين الإسلاميين، وتالياً صفة الاصولية والتكاملية تبعاً للمصطلح الفرنسي على كل الكتّاب، أو على الحركات التي تنطلق من وجوب اعتبار مقومات موحدة تتحكم بكافة المجالات ـ سواء انطلق هؤلاء الكتّاب أو تلك الحركات من منطلقات تقليدية أو جذرية تأسيسية أو من أحكام تحديثية[٢١]، وسواء مثلوا مواقف إسلامية سياسية محافظة ـ شرعية أو تحديثية ـ شرعية أو ليبرالية جذرية ـ ثورية [٢٢]. إن الأمر يتعلق اساساً بكلية المواقف الإسلامية أو الاصولية، وذلك بمقابل المواقف التي تعلن الفصل بين مختلف هذه المجالات، ولا يعني ذلك التحدث عن وجوه تناقض بين المواقف الدنيوية والأمور الدينية. بل ان الأمر ليتعلق أكثر بتناقض بين مفهوم الاسلام السياسي من جانب أول وبين مفهوم الإسلام الايديولوجي من جانب آخر. ومن هنا يتم الوصول إلى افتراض نوع من التوحد بين الدين والسياسة، كما يصار أيضاً من

---

(٢٠) قابل تيودور هانف، تحديث، دولة، علمنة؛ دراسة تتناول الايديولوجيات الدينية ـ السياسية في العالم الثالث في: دلالة الايديولوجيات في العالم المعاصر (اعداد أولبرش ماتنز) كولن ١٩٨٦ ص ١٢٩ ـ ١٥٢ ـ راجع كذلك فرنسوا برجات: التيارات الإسلامية في المغرب؛ باريس ١٩٨٨.

(٢١) فريتز شتيبات: دور الإسلام السياسي. مجلة جمعية المستشرقين الألمان ١٩٨٠ (ملحق ٥) ص ٢٢ ـ ٣٦.

(٢٢) تعود هذه الأفكار إلى أصغر شيرازي، وهو يعمل الآن ضمن مشروع أبحاث جمعية الأبحاث الألمانية بإشرافي وبإشراف الأستاذ بابر يوهانسن في إطار دراسة تتناول تطور الدستور في جمهورية إيران الإسلامية. راجع دراسته عن التطور الجديد في دستور الجمهورية الإسلامية في إيران؛ مجلة الدستور والقانون فيما وراء البحار، العدد: ٢ (١٩٩١) ص ١٠٥ ـ ١٢٢.

جانب آخر إلى القبول بمواقف ذات توجهات علمانية، كما يتمثل ذلك في فكر بعض الكتاب. نذكر منهم المفكر المصري، فرج علي فودة وبعض «العلمانيين الاسلاميين» الآخرين الذين يقبلون بهذا الفصل رابطين اياه بشواهد من مصادر إسلامية وبمواقف المسلم المؤمن(٢٣).

انطلاقاً من موقع العالم السياسي، يبدو لي مفهوم «الاصولي» مفهوماً مليئاً بالاثارة، ذلك أنه يتجاوز مسألة تكامل المباحث واندماجها، إذ أنه يشير إلى اندماج المجتمع وتكامله: إنه يشير إلى تماهي الفرد مع المجتمع، مع غاياته ومع مؤسساته الأولية، كما يشير أخيراً وعبر ذلك إلى المسائل التي لا حل لها، والتي ترتبط بمسألتي السلطة والشرعية في الشرق الاوسط(٢٤).

وظيفية الدين عبر الأنظمة العلمانية

قبل الشروع في نقاش السؤال المرتبط بالشروط اللازمة لخلق مجتمع صناعي ولخلق دولة حديثة تكفل الاندماج الثقافي، لا بد من التطرق لبعض المسببات. فلماذا أجهضت المحاولات التي تناولت الاندماج القومي في مجتمعات الشرق الاوسط في الحقبة التي اعقبت مرحلة الاستعمار، بعبارات أخرى لماذا فشلت المحاولات التي تناولت التجانس المجتمعي في اطار العلمنة، او تلك التي تناولت المباحث القومية أو الاشتراكية (العربية). باختصار، لا بد لنا هنا من الاشارة إلى عاملين اثنين، كانا كما يخيل إليّ، المسؤولين عن هذا الفشل:

أما العامل الأول فيتمثل في كون الدول التي ظهرت بعد الاستقلال انما كانت «دولاً دون قوميات» أي انها كانت دولاً لم يردها أحد إذ وجدت بالشكل

(٢٣) قابل مع فرج علي فوده، نقاش حول العلمنة ١٩٨٧. قابل، الكسندر فلورس: مصر، العلمنة الجديدة، في Middle East Report عدد ١٥٣ (١٩٨٨) ص ٢٧ ـ ٣٠ وللمؤلف أيضاً: العلمنة والإسلام في مصر، نقاش الثمانينات تموز ١٩٩١. راجع أيضاً بتينا ديزلاين، من أجل علمنة إسلامية، الموقف المقابل لموقف فرج علي فوده (هامش ١٩) ١٩٩١/ ٩٢ ص ١٥٧ ـ ١٧٤.

(٢٤) قابل، ميخائيل هيدسون: السياسة العربية. البحث عن الشرعية، نيوهافن ـ لندن ١٩٧٩.

الذي كانت عليه قبل المرحلة الاستعمارية او لنقل في الوضع الذي كانت عليه قبل خضوعها لعهد الانتداب. وبالطبع فانها لم تكن وليدة فئات ارادتها. وقد تشكلت اتنياً أو تاريخياً أو جغرافياً بحيث لا تخضع هذه الفئات او الوحدات لضغوطات تملى عليها من خارج حدودها. وحين ارادت هذه الدول التي ظهرت بعد مرحلة زوال الاستعمار أن تخلق مجتمعات قومية متكاملة تتجاوز الحدود الموضوعة لها كان لا بد لها ـ من أجل خلق «تجانس»[٢٥] اجتماعي ما ـ من ان تصطدم مع قوميات واقليات أخرى (كما هو شأن القبائل في الجزائر). وقد بلغ التصادم حد الاضطهاد بل حد نكران الآخرين (كما هو الحال بالنسبة للدولة التركية في تعاملها مع الاكراد ـ أو من تسميهم اتراك الجبال)، او كان لا بد لهذه الاقليات من ان تخضع لاضطهاد قسري قاسٍ (كما هو الحال بالنسبة للاكراد والشيعة في العراق).

اما العامل الثاني فقد تمثل بالمتطلبات الهائلة التي لحقت بجهاز الدولة، فقد غرقت كل دول الشرق الأدنى بتعاطيها مع مستلزمات التحديث الأمر الذي أثقل كاهل جهاز الدولة فيها علماً أنه لم يكن قد اصبح جهازاً قادراً على التعاطي مع هذه الأمور. وبما أن معظم، بل كل، الأنظمة الراديكالية في هذه المنطقة قد وجدت نفسها ملزمة بالتعاطي مع الاهداف الموضوعة لتحقيق سياسة التطور، اصبحت شرعية هذه الانظمة مربوطة ضرورة بنجاح استراتيجية التنمية الاجتماعية فيها. ولهذه الاسباب كان لا بد وبعد فشل أنماط التنمية التي ظهرت سواء في مصر في ظل حكم عبد الناصر أو في ظل البعث في سورية ابان حكم (صلاح) جديد، كان لا بد أيضاً ان يصار إلى تبرير شرعية الدولة التي اهتزت. خاصة وان الدولتين المشار اليهما قد بشرتا «بالاشتراكية العربية» باعتبارها اداة تحرك جماهيري واداة تجانس او صهر اجتماعي.

واخيراً لا بد لاشكال التجانس من ان تنعكس ومن خلال التوجه

(٢٥) قابل: توماس شيفلر: بين «البلقنة» و«الشيوعية» صراع اثني ـ ديني في الشرقين الادنى والاوسط، في Orient (١٩٨٥) ص ١٨١ ـ ١٩٤.

اللانقدي للنخب السياسية على نظرية التنمية بالذات. ذلك ان النخب الحاكمة في بلدان المشرق قد استعارت اسس النظريات كما هي في الغرب دون ان تخضعها لأي بحث نقدي. من هنا ازداد الايمان بالدولة باعتبارها الممثل الصالح لبوادر التطور، وكما لو كانت الانظمة العسكرية القائمة هي الباعثة، أو هي «الخالقة للتطور»[٢٦]. من هنا تحملت الدولة أكثر من طاقتها، الأمر الذي أدى أيضاً إلى اضعافها. والشيء نفسه يقال على فرضية «بناء القومية»، إذ اعتبر ذلك ضرورة مؤسساتية لخلق التنمية ممّا يفترض مجدداً خلق نوع من «التجانس»: مع ما فيه من اندماج قسري يطال الاقليات أو الحد من توسعها بشكل جذري. ولذلك ادت الصراعات بشكليها الديني والاثني إلى الاسهام في خلق البديل عما ارادت الدول التوصل إليه، أي إلى إيجاد ظروف تتجاوز الاندماج الذي كان يؤمل التوصل إليه.

وإذا كان علينا ان نسمي إلى جانب العوامل المذكورة اسباباً أخرى، وان نتساءل عن محدودية نجاح الاندماج الاجتماعي عبر خيار العلمنة، فإن ذلك لن يوضح أيضاً النجاح السياسي الذي حققته الحركات الإسلامية في السنوات الاخيرة. وليصبح ذلك مفهوماً فإنه لا يتوجب علينا أن نبحث في أسباب فشل مشاريع التنمية التي وضعتها دول الشرق الاوسط وحسب، بل لا بد لنا من البحث في الدور الذي يلعبه الدين - وتحديداً الإسلام بشكل محدود - في سيرورة التصنيع وفي صنع التحولات والتغيرات الاجتماعية.

من أجل الاسهام بوضع اجابة مترابطة عن هذه التساؤلات يعتبر نظام الحكم في مصر في ظل رئاسة عبد الناصر وفي العديد من صوره مثلاً نموذجياً. فبعد بدايات طيبة واجه النموذج الناصري في سعيه لايجاد سياسة تطورية من خلال ما يسمى بالاشتراكية العربية وخاصة بعد منتصف الستينات، واجه صعوبات متزايدة لم تكن اسبابها داخلية وحسب، بل خارجية أيضاً. اما الآثار الناجمة عن

(٢٦) فرانس نوشلر، نظام الحكم الامبراطوري، مظاهره وتحولاته الوظيفية في العالم الثالث. وللمؤلف نفسه أيضاً الابحاث المتعلقة بسياسة التطور العلمي دارمشتادت ١٩٨٦ ص ١٣١ - ١٨٣.

هذه الصعوبات فقد تشابكت إلى الحد الذي استطاعت معه ان توقف سيرورة التصنيع وان تحد بل ان توقف أيضاً سيرورة التحول الاجتماعي[٢٧]. أما العوامل التي لا بد من التعرض لها في هذا المجال فقد تمثلت في العلمنة المحدودة لاقتصارها على النخبة. وفي السياسة التي اتبعها عبد الناصر بعد مضي ما يزيد على عقد ونصف من توليه الحكم، وهي سياسة اعتمدت الاستقلال عن الخارج مما أدى بإستراتيجية التنمية الناصرية إلى العجزعن خلق نظام اجتماعي واقتصادي قادر على ردم «التغاير البنيوي» في الداخل[٢٨].

ادى وجود هذين العاملين ـ العلمنة المحدودة والتغاير البنيوي إلى نوع من التضافر والاشتداد: ففي حين كانت النخبة التي اخذت على عاتقها رعاية نموذج التنمية الذي وضعته الدولة قد اصطبغت سواء في فرضيتها من حيث القبول بالنموذج المطروح، ومن حيث سلوكها في حل مشكلتها[٢٩]، أو من حيث أخذها بنوعية الاستملاك، قد اصطبغت بطابع غربي، بل هي ما زالت كذلك إلى اليوم. اما غالبية الشعب فقد ظلت خارج اطار العلمنة أولاً، بل ظلت هامشية جداً وغارقة بل متأصلة في «تقاليدها» الإسلامية. هذا لا ينطبق على شكل الممارسة الايمانية التي ارستها جماعة الاخوان المسلمين وحسب، مما أدى إلى خلق إسلام شعبي، بل ينطبق أيضاً على اوساط رجال الدين الذين ما فتئوا ومنذ القرن التاسع عشر يخسرون من وظائفهم، إن في اطار النخبة أو في اطار مهامهم كقضاة ورجال علم.

ومن ثم كان لا بد لنظام شعبوي كالنظام الناصري الذي اعتمد سياسة التطور من خلال الدولة، لا بد له ان يحرك الجماهير تبعاً للاهداف الاجتماعية

---

(٢٧) عن الاقتصاد السياسي في مصر، قارن مع وجود ادبيات متعددة حول الموضوع: جون وتربوري: مصر ناصر والسادات: الاقتصاد السياسي في ظل النظامين، برنستون ١٩٨٣؛ وبيتر بافيك، السيادة والتطور في الشرق الادنى ـ مصر ـ هيدلبرغ ١٩٨٥.

(٢٨) عن التغاير البنيوي، قارن يوهانسن ١٩٨٢ (راجع اعلاه هامش ٢) ص ١٩ ـ ٢٣.

(٢٩) ينطبق ذلك برأينا، ودعم البنية السياسية الموروثة على نماذج التنمية السياسية المطروحة، راجع خاصة فيما يتعلق بالنموذج المصري، لولث ١٩٨٥ (الهامش رقم ٢٧).

والسياسية التي يضعها، حتى لو لم يتم الأمر عبر نوع من المشاركة من خلال «ايديولوحية عملية» بل اقله عبر «ايديولوجية تعبيرية - خطابية»[٣٠] كالاعلان عن اشتراكية عربية. حتى لو لم يتم الوصول إلى جزء كبير من الشعب من خلال الايديولوجية العلمانية التي تبناها النظام، فإن الفرصة قد تهيأت لدفع المحاولة قدماً بهدف دمج الناس مع ما هم عليه من «تجذر» إسلامي في النظام السياسي المطروح.

أخيراً وليس آخراً ومن أجل تحقيق هذه الاهداف، فإن النظام الناصري لم يتورع عن توظيف الدين وفي أكثر من مجال خدمةً لاهدافه. فمن جهة أولى حاول هذا النظام وبقوة إحكام الرقابة على المؤسسات الدينية ومن خلالها احكام الرقابة على المجتمع ككل. وقد جرى التعبير عن ذلك من خلال التحكم بمضمون الخطب التي يلقيها الوعاظ في صلوات الجمعة. وفي عام ١٩٦١ قام النظام المصري بتأميم الازهر فعلياً، وقد كان من أكثر الجامعات الإسلامية اهمية في العالم الإسلامي، علماً ان عملية التأميم قد ترافقت مع اعلان باصلاح شؤون الازهر[٣١]، وقد جرى بعد ذلك وضع الازهر مباشرة تحت سلطة موظفي القصر الحكومي، واعتبر شيخ الأزهر بمثابة نائب رئيس لمجلس الوزراء.

من جهة أخرى حاول النظام استخدام الإسلام باعتباره مصدراً إضافياً من المصادر القادرة على اضفاء الشرعية على ما يقوم به، وذلك من خلال استصداره لفتاوي يعطيها شيوخ الأزهر وعلماؤه بحيث تبرز الاجراءات الحكومية وكأنها مطابقة لمبادىء الدين الإسلامي. اضف إلى ذلك ان الرئيس جمال عبد الناصر قد اضفى في العديد من خطبة مبادىء مستقاة من الدين الإسلامي على الاهداف المرجوة من الاشتراكية العربية. وهكذا قام على سبيل المثال بتفسير

---

(٣٠) راجع كليان هنري مور، عالم السياسة ٢٤ (١٩٧١ - ٧٢) ص ١٠٦ - ١٢٦ (في النظرية والممارسة عند العرب).

(٣١) عن تأميم الأزهر، ودلالته كضربة تواجه دعاة عالمية الإسلام كما يقول بذلك الاخوان المسلمون: راجع رينهارد شولتزي: عالمية الإسلام في القرن العشرين، ابحاث تتعلق برابطة العالم الإسلامي. ليدن ١٩٩٠ ص ١٥١ - ١٥٦.

الفرض الإسلامي المتمثل بفريضة الزكاة باعتبارها ضريبة يؤديها الأغنياء للفقراء. كما اعتبر الإسلام «اشتراكية دينية» أو هكذا يمكن ان يكون[٣٢]. وفي الخطاب عينه قام عبد الناصر بتبرير العديد من اجراءات التأميم التي قام بها في العام نفسه مستنداً في تفسيراته إلى سنن قام بها الرسول بالذات. وهكذا اعلن ان المياه والمراعي كانت بالنسبة للنبي ملكية عامة. والمياه والمراعي زمن الرسول انما توازي الآن المعامل والمنشآت المصرية[٣٣].

وكما كان الأمر بالنسبة لعبد الناصر الذي حاول تحريك الناس مستعيناً برموز دينية، فإن الرئيس الذي تلاه، السادات، قد حاول بدوره استخدام الدين لأغراض ذاتية. فقد أصر السادات في كل مناسبة على ابراز الطابع الإسلامي للمجتمع المصري؛ وفي الوقت عينه بالغ بابراز مدى ايمانه وتقواه؛ إذ قام باستمرار بعرض الصور التلفزيونية والافلام التي تظهره وهو يشارك اسبوعياً بتأدية صلاة الجمعة. وعبر توظيف الدين، أو من خلال الزامه بتأدية دور وظيفي استطاعت النخبة السياسية العلمانية ان تستفيد من الفرصة السانحة في التوصل إلى فئات شعبية واسعة كان مصطلح الايديولوجية العلمانية غريباً بل محجوباً عنها. وإلى هذه الفئات توجهت أيضاً جهود الدولة في توجهاتها نحو الاخوان المسلمين إذ حاولت بذلك تحقيق هدف مزدوج: فمن خلال الالتزام بالمظاهر الإسلامية حاول النظام الايعاز بان الاشتراكية العربية في ظل النظام الناصري كانت اشتراكية إسلامية، من ناحية أخرى اراد النظام من خلال نقد الإسلام الشعبي سحب القاعدة الشعبية التي يتمتع بها الاخوان المسلمون عادة[٣٤].

ومن خلال وظيفية الدين فقد قام النظامان الناصري، ونظام السادات حتى

---

(٣٢) خطاب عبد الناصر بمناسبة الذكرى التاسعة لقيام الثورة ١٩٦١/٧/٢٢. رسالة القاهرة ٥. بون ١٩٦١ رقم ١٤. ص ٤.

(٣٣) المرجع السابق ص ٣.

(٣٤) بيتر هايني، التصوف والإسلام الراديكالي. عن الدور السياسي للطرق الصوفية من خلال مثل مصر الحديثة. برلين ١٩٨٨.

لو لم يكن ذلك بمحض ارادة منهما بتقوية الحركات ـ الدينية وخلق المناخات المناسبة لبروزها بقوة في السبعينات.

الأزمة السياسية وحدود الإسلام السياسي

أدى اهتزاز هذه «الاشتراكية» التي اريد لها ان تستعجل نماذج التطور في كل الأنظمة التي اعتمدت دولها على المد الشعبي، أدى إلى اثارة مسألة شرعية هذه الانظمة بالذات. يضاف إلى ذلك انه في بعض البلدان مثل مصر وسوريا فإن ازمة شرعية الانظمة قد طرحت بشكل حاد بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧ في الحرب مع اسرائيل. ففي جوٍ ملؤه خيبات الأمل العميقة وانعدام الثقة كان لا بد من طرح سيرورات متوازية متعددة أدت جميعها إلى زيادة نزعة التفكك الحاضرة داخل المجتمعات. صحيح ان مصر كانت في هذا الاطار الدولة الأقل تعرضاً لهذه الأمور، ذلك انها تعتبر من الدول القليلة في الشرق الاوسط التي تمتاز بحدود «طبيعية» وبسكان متجانسين إلى حدٍ ما. وفي ظل هذه الشروط تكون في مصر ومنذ القرن التاسع عشر وباطراد شعور وطني موحد بالانتماء، بحيث ان وحدة الأمة والدولة لم تكن مطروحة، يعود ذلك لعدم التأثر بالازمات الاثنية والدينية. ولكن حتى في مصر فقد ارتبطت الأزمة الاجتماعية التي تعكس إلى حد ما فشل أنماط التطور العلمانية، ارتبطت من ضمن أمور أخرى بالصدامات الدينية: نشير بالتحديد إلى الصراعات الناشئة بين الاقباط والمسلمين منذ بداية السبعينات[٣٥].

ففي مصر ومنذ هزيمة حزيران ١٩٦٧ تحالف بعض رجال الاعمال وبعض القادة البيروقراطيين في القطاع العام، مع من تبقى من البرجوازية القديمة، ومن ثم قاموا بالتحضير لسياسة جديدة، سياسة الانفتاح الاقتصادي، وتحديداً وفي ظل حكم السادات أدت هذه السياسة ومنذ منتصف السبعينات إلى تضخم المستوردات بشكل لا مثيل له، وادت إلى خلق مجتمع يتشابه مع النموذج

---

(٣٥) راجع بيت شتراتر، الأقلية القبطية في ظل الإسلام السياسي: في بيتنر ١٩٩١/٩٢ راجع الهامش ١٩. ص ٢١٠ ـ ٢٥٠ من المخطوط.

الأمـيركي. وفي الوقت نفسـه أدت الهزيمـة إلى خلق تحولات اجتـماعيـة سريعـة طاولت اوساط الـطبقة الـوسطى وخلقت فيهـا نوعـاً من استعادة للوعي الـديني الـذي ازداد مع الـوقت، خاصـة حين شعـر ابناء هـذه الطبقـة بـان صعـودهم الاجتماعي قد حكم عليه بالتوقف كنتيجة لسياسة الانفتاح المشار إليها.

وبقدر ما قامت الطبقـة الصاعـدة الجديـدة، طبقة الاغنيـاء الجدد حـديثي النعمة (القطط السمان) باظهار غناهـا بقدر مـا ساء الـوضع الاستمـلاكي لابناء الطبقة الوسطى والذين تضرروا من السياسة الجديـدة. وفي الوقت نفسـه اشتد تعلق الشعب المصري مسلمين واقباطاً بالقيم التقليدية. وادى التناقض بين قطاع الاستهلاك الذي تميزت به الطبقة الغنية ازاء ازدياد شروط الحيـاة سوءاً بـالنسبة لغالبية الشعب المصري، كما أدى الاختلاف بـين التجويف الإعـلامي الرسمي من جانب ازاء الحاجة الواضحة عند عامة الناس لاعطاء وجودهم معنى جديـداً أدى ذلك كله إلى خلق ظروف مستجـدة مهدت لصعـود الحركـات الأصولية الجديدة[٣٦].

ان رفض القيم والنـماذج الغربيـة، لم يكن بشكـل من الاشكـال ارتكـاسـاً سجل ظهوره في اوساط الطبقات الدنيا. فالمثقفون المصريون قد بدأوا بـدورهم ومنذ نهاية الستينـات بالتحـدث عن استقلاليـة مجتمعهم الروحي والثقـافي، كما بدأوا أيضاً بالبحث عن مصادر القوة في التقاليد التي تجسدها تقاليدهم بالذات. والجدير بالذكر ان هذه السيرورة قد وجـدت لا في مصر وحسب، بل بـالتوازي في سائر بلدان العالم العربي ـ الإسلامي، إذ شرع العديـد من المثقفين وبـاطراد

(٣٦) حول تأويل الأصولية الإسلاميـة باعتبـارها الـرد على الحـداثة الأوروبيـة الزمنيـة راجع بسام طيبي: أزمـة الإسـلام المعـاصر. فـرنكفـورت ١٩٩١. طبعـة جـديـدة وفيهـا مقـالـة حـول الأصـولية الإسـلامية ص ٢٠٢ ـ ٢٧٩. وراجـع للمؤلف أيضاً: الإسـلام ومسألـة السيـطرة الثقافية على التحولات الاجتماعية، فرنكفورت ١٩٨٥. وعن مسألة الهوية والخلافات الـدينية السياسية في مصر: جيل كيبل: النبي والفـرعون، الإسـلام المتطرف في مصر لنـدن ١٩٨٥. ناديا رمسيس فـرح: الصراع الديني في مصر. نـيويورك ١٩٨٦. غـودرون كريمـر: مصر في ظل مبارك، الهوية والمصلحة القومية: بادن بادن ١٩٨٦. باري روبين: الأصوليـة الإسلاميـة في السياسة المصرية: لندن ١٩٩٠.

برفض النماذج الغربية مع ما فيها من متغيرات اجتماعية كما شرعوا أيضاً في التفكر بإرثهم الثقافي وبما تمثله مجتمعاتهم الخاصة من «اصالة»[٣٧]، وقد هيأت ظروف الحياة الآخذة في التراجع مع ما حملت من حرمان ومن عوامل أخرى، الفرصة لظهور حركات شعبية إسلامية حاولت طرح اجابات معينة عن اسئلة سياسية واجتماعية معتمدة في ذلك على فهمها الخاص للإسلام[٣٨].

مع تسييس الدين وصعود الحركات الاصولية تنامت أيضاً النزعات التي توحي بالتفكك داخل هذه المجتمعات بالذات. وهكذا قامت المعارضة الإسلامية الجديدة بالتشكيك لا بالدولة وبالنظام الاجتماعي وحسب، بل بعلمنة الدول الأخرى الموجودة في المنطقة كما شككت أيضاً بالايديولوجية العلمانية المتمثلة بما يعرف «بالاشتراكية العربية» تلك الاشتراكية التي مهدت لها بعض الانظمة كما رأينا. وبذلك لم تكتسب الانقسامات حدة وقوة وحسب، بل ان امكانية الصراع بين دول المنطقة قد برزت للوجود واصبحت واقعة خاصة بعد نجاح الثورة في ايران.

ثم انه لا يمكن لحدة الانقسامات والصراعات الناشبة في المنطقة والآخذة في التزايد باستمرار ان تحجب الانظار عن قوة الإسلام على خلق الاندماج وهذا ما ظهر في العديد من البلدان متمثلاً في الدعوة لاسلمة المباحث والمطالب السياسية. والجدير بالذكر ان الدعوة لاسلمة المطالب السياسية قد لاقت رواجاً بل تسهيلات من قبل النظام بالذات اقله في مصر على سبيل المثال. إذ اعطي الدين دوراً وظيفياً. وهكذا وبقدر ما كانت سيادة وسلطة الرئيس السادات تفقد من مصداقيتها، بقدر ما كانت الاستعانة بالدين على اشدها، خاصة إذا أعدنا

(٣٧) فيما يتعدى مصر راجع أعلاه هامش ١٧. راجع أيضاً عيسى ج. بلاطة: اتجاهات ومخارج في الفكر العربي المعاصر، نيويورك ١٩٩٠ ص ١١ ـ ٥٦.

(٣٨) ثمة أدبيات كثيرة تتناول الدول الإسلامية منفردة. راجع: الإسلام في العصر الحاضر، نشره: فرنر انده/ أودو شتاينباخ، ميونيخ ١٩٨٩ ص: ١٩٨ ـ ٤٣٩. راجع أيضاً شيرين ت. هونتر: الوحدة والتنوع: سياسة الاحياء الإسلامية، مجلة العالم الثالث ١٠ (نيسان ١٩٨٨) ص ٤٣٧ ـ ٤٤٧. مع لائحة وافية بالمصادر تتناول العقدين الأخيرين وتعطي مقالات مختارة من المجلات والكتب.

إلى الاذهـان سياسـة السادات تجاه اسرائيل ومـا يمكن لهذه السيـاسـة ان تثـيره انطلاقاً من معايير إسلامية. وهنا بالذات قام مثقفو النظام مع ما يتمتعون به من نمط حياة امتاز بالبذخ باعطاء صورة عن انفسهم تتناقض وصورة المسلم المؤمن. ولكن وبقدر ما كان النظام عرضة للهجوم بقدر مـا كانت الحـركات الاسـلامية تتلقى دفعاً جديداً، الأمر الذي جعل التأكيد على الصفات الإسلامية التي يتمتع بها المجتمع المصري امراً مساعداً على تأسيس معارضة إسلامية مبدئية ومسوَّغة.

وقد ظهر ذلك جلياً آخر الأمر وأثـر اغتيال انـور السادات في اكتوبـر ١٩٨١ من قبل عناصر مقاتلة تابعة لجماعة الجهاد الإسـلامية، إذ اعتبـرت الجماعـة قتل السـادات موازيـاً لخلع رئيس غير مسلم أو هكـذا بررت فعلهـا. وقـد فـوجئت اجهزة الإعلام الغـربية ان الحـزن الذي اظهـره الناس عـلى اغتيال السـادات لم يكن موازياً للحزن الذي ظهـر بعد وفاة جمال عبد الناصر المفاجئـة، علماً ان الأمر كان واضحاً حتى قبل البدء بمحاكمة اعضاء جماعة الجهاد[٣٩].

لقد ظلت الجماعات الاصولية ـ ومن ضمنها أيضاً جماعة الجهاد التي حـاول اعضاؤها طبع المجتمع بطابع إسلامي حتى لو أدى ذلـك إلى الثورة واستعـمال القوة ـ لقد ظلت رغم ما قامت به من اعمال ملفتة للنظر جماعات هـامشية. امـا الجماعات الأخرى مثل جماعة الاخوان المسلمين، الجماعة التي كانت راديكالية فيما سبق فقد وجدت طريقها داخل النظام السيـاسي القائم: فبعـد تحالفـات مختلفة مع احزاب سياسية استطاع الاخوان المسلمون في الثمانينات وبالتدريج اكتسـاب بعض المقـاعـد في الـبرلمـان المصري إلى جـانـب بعض الاحـزاب المعـارضـة الأخرى[٤٠]. وقد كان أثر هذا النجاح قوياً لـدرجة انهم استـطاعوا حمـل الحزب الحاكم الحزب الـوطني الديمقـراطي أو حزب المعـارضة، حـزب التجمع، عـلى

(٣٩) قارن: صلاح أبو اسماعيل: القاهـرة ١٩٨٤، وعن موقفـه راجع مـا كتبته ايلسـا فورن حـول استخدام الشريعة (راجع الهامش ١٩).

(٤٠) عن التيارات الإسلامية في مصر راجع كريمر ١٩٨٦ (هامش ٣٦). راجع أيضاً التوجه الجديد لـلاخـوان المسلمـين في مصر بـين ١٩٨٤ و١٩٨٩، الشرق ٣٠ (١٩٨٩) ص ٥٣ ـ ٧٤. (وأنظر الهامش ١٩).

القبول ببعض شعاراتهم. وهكذا فإن الحزب اليساري قد راح فيما بعد يفتتح مؤتمراته وندواته بتلاوات من آي الذكر الحكيم. وبعد ان اشتدت صبغة المطالب الإسلامية بالتلون بلون اسلامي وبقدر ما كانت التيارات الإسلامية آخذة بالاندماج في النظام السياسي لم تعد المعارضة الإسلامية معارضة تطالب برفض النظام الاجتماعي القائم بل ان الانتقادات قد وجهت الآن بصدد إحداث اصلاحات داخل النظام، فالاسلام لم يعد ضد الدولة، بل لقد صار معارضة إسلامية داخل الدولة.

الإسلام والتحديث

بذلك لم نصل بعد إلى الاجابة على السؤال المطروح منذ بداية بحثنا، إنه السؤال المتعلق بقدرة الإسلام على تأسيس الشروط الكفيلة بقيام مجتمع صناعي أو قابل للتصنيع. أو هل بامكان الإسلام ان يقدم الشروط الكفيلة بوضع قوانين وسياسة تكفل ذلك، أو هل بامكان النظام الواقعي دولة ومجتمعاً تحقيق هذه القفزة كما تدعي ذلك الجماعات الإصولية. إن زعماً من هذا النوع يعتبر اساسياً من منظور إسلامي خاصة إذا ما اضيف إليه أن الإسلام:

- باعتباره ديناً انما يخلق الشروط الكفيلة باعطاء الوجود الانساني معنى للافراد وللجماعات وذلك برعاية منه تعالى.

- باعتباره نظاماً شرعياً - فقهياً انما يحدد النظام والعلاقات الاجتماعية والقانونية التي يتوجب على الإنسان العمل بموجبها. بعبارات أخرى انه يحدد النظام الاجتماعي كما يحدد القانون الذي يجب اتباعه.

- باعتباره ايديولوجية، هذا إذاً يؤمن للمجتمع التكامل السياسي وهو الكفيل بتحريكه وتطويره وتنميته. وبناء عليه فإنه أخيراً:

- الاطار الذي يحدد نظام الدولة، ويحدد أسس وقواعد المؤسسات الكفيلة لقيام تطور اقتصادي والمساعدة لوضع بنى سياسية.

إن الإسلام وانطلاقاً من هذا الفهم ليس ديناً يربط الإنسان مع السبب

المتعالي لوجوده ويحدد اسس ومبادىء الاخلاق العملية وما يترتب عنها من تحديدات قانونية او فقهية وشرعية وحسب، بل ان الإسلام دين ودولة بمعنى انه نظام كلياني[٤١].

لقد ربط أيضاً الإسلام السياسي باستمرار مطلبهم مع فهم آخر يتعلق بمفهوم الدولة الإسلامية إذ رأوا على الدوام ان الإسلام قد ارسى نظام تطور قابل لإتاحة الفرصة لقيام رأسمالية ليبرالية، كما أنه قادر على بعث دولة تعتمد الشيوعية، أو أقله الاشتراكية الواقعية[٤٢]. أجل لقد كان «الإسلام هو الحل» كما جاء في شعارات التحالف الإسلامي الذي خاض الانتخابات النيابية في مصر عام ١٩٨٧.

تعيدنا هذه المزاعم للبحث مجدداً في اشكالية العلمنة. فإذا كانت النظريات القائلة بالتحديث صحيحة من حيث منطلقاتها، أي من اعتبارها العلمنة شرطاً ضرورياً واولياً، أو شكلاً من اشكال تمظهر التحديث[٤٣]، فانه علينا ان نبحث فيما إذا كان هذا الشرط صالحاً في مجتمع تكون فيه العلاقة بين الدين والسياسة مختلفة عما هي عليه في بلد تعتبر المسيحية الدين الاساسي فيه. ويخيل إليّ أيضاً ان نقاشاً من هذا النوع ليس مطروحاً بعد، ذلك انني وبالتوافق مع

---

(٤١) تعود عبارة الإسلام (دين ودولة) إلى القرن التاسع عشر. وقد تحولت العبارة إلى صيغة ثابتة في الإسلام السياسي بفعل ترديد المفكر الهندي ـ الباكستاني لها ـ أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ ـ ١٩٧٩)، والذي حاول أكثر من أي مفكر آخر جعل الإسلام نظاماً كاملاً. راجع كتاب الإسلام في التاريخ الحديث لمؤلفه ويلفرد كانتويل سميث، نيويورك ١٩٦٣. وقد ترجمت كتب المودودي إلى العربية. وعن موقف الإسلاميين المصريين راجع: الإسلام والنظام الديني لعمر التلمساني. وكتب محمد عمارة عن الدولة الإسلامية بين السلطة الدينية العلمنة، وحسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام ١٩٨٥. راجع أيضاً هامش ١٤ أعلاه.

(٤٢) ينطبق ذلك على مختلف التيارات الإسلامية في إيران بعد قيام الثورة. راجع: أصغر شيرازي: مسألة الإصلاح الزراعي في الجمهورية الإسلامية في إيران، برلين ١٩٨٧. وللمقارنة قابل مع شاوول باكاش عن الاقتصاد الإسلامي، الإسلام والعدالة الاجتماعية في إيران. وراجع أخيراً: التشيع، المقاومة والثورة في بولدر/ لندن ١٩٨٧ ص ٩٥ ـ ١١٥.

(٤٣) راجع النقد الوافي الذي قدمه فالتر ل. بوهل لنظريات التحديث في كتابه: التطور والثورة، ميونيخ ١٩٧٠، وفيه يعرض لمسألة الانتقال من مجتمع تقليدي إلى مجتمع حديث.

تيودور هانف، لا اعتقد بوجود تبادل ضروري في العلاقة بين العلمنة والتحديث، كما انني لا أجد شاهداً تاريخياً يوحي أو يوصي بذلك، كما ان سيرورة التحديث في الغرب لا تعني بالضرورة الارتباط باطار العلمنة[٤٤]. والنروج مثل حي على ذلك إذ ان التحديث فيها قد تم على يد حركة تقوية نهضوية[٤٥]، بل اننا لنستطيع اعتبار النروج مثلاً تاريخياً يعارض الفرضيات السابقة. ومن جهة أخرى تبدو اليابان مثلاً آخر حيث حصل التحديث والتصنيع دون البحث في علمنة المجتمع[٤٦]، بل ان الدولة قد أعتمدت عام ١٨٦٨ مذهب الشانتو مذهباً رسمياً للدولة، معلنة وان شكلياً في الوقت نفسه ان الدين لا يقف عائقاً امام الأخذ بعناصر «المدنية الغربية»[٤٧].

وبغض النظر عن اطروحة العلمنة وعن نظريات التحديث وما قدمه ماكس ڤيبر في هذا الاطار وبخاصة رأيه في نمو الراديكالية فانه قد قام في كتابه «الاخلاق البروتستانتية و«روح الرأسمالية» بالاشارة إلى العلاقة المتبادلة ما بين الدين وبين النمو الاجتماعي، علماً أنه لم ينظر إلى هذه العلاقة معتبراً اياها علاقة سببية، بل اعتبرها نوعاً من علاقة المماثلة[٤٨].

وإذا تجاورنا هذا النقاش فإن السؤال المطروح يظل قائماً وهو يتناول بالدرجة الأولى امكانية البحث في وجود بنى معينة في الإسلام أو بتعبير آخر وجود عوامل في التقليد الإسلامي تؤسس هذه العلاقة بين الدين والسياسة وتالياً بين الدين وبين النظام الاجتماعي، أو هل نجد في الإسلام ومن ضمن هذه الشروط ما يجعله يتخذ موقفاً مبدئياً معادياً للتصنيع أو للتحديث. وفي هذا الاطار كان بحث مكسيم رودنسون في كتابه الإسلام والرأسمالية وهو كتاب بحث انطلاقاً من مقولات فيبر في الاسباب التي حدت بالاسلام للابتعاد عن

(٤٤) هانف ١٩٨٦ (هامش ٢٠).
(٤٥) راجع فالتر روتهولز: الثقافة السياسية في النروج ـ بادن بادن ١٩٨٦.
(٤٦) هانف المرجع السابق.
(٤٧) استند هنا إلى ميخائيل كوك، وإلى ضياء غوكالب ١٩٥٩. (هامش رقم ٤).
(٤٨) ماكس ڤيبر «الأخلاق البروتستانتية» طبع فينكلمان ـ جزءان. وعن العلاقات المتماهية راجع الجزء الثاني. راجع أيضاً: النقد والنقد المضاد ص ٣١.

طريق التطور الرأسمالي[٤٩]. علماً أنه لم يبحث بدقة مدى الارتباط بين الإسلام وبين النظام الاقتصادي: فالفرائض الإسلامية لم تعارض بحدة التوجه الرأسمالي في القرون الأخيرة. كما انها لم تسهم في أي مكان بخلق بنية اجتماعية أو اقتصادية جديدة. من هنا شدد رودنسون على الفروقات الكبرى مع المسيحية خلال الفترة التي انتشر فيها الدين الإسلامي وعلى العوامل الخارجية وعلى قدرة التأقلم الكبرى التى اظهرها الرسول في حله للمسائل الاجتماعية مركزاً على الدور الاساسي الذي لعبه الإسلام معتبراً إياه ناجماً عن قناعة ايديولوجية. يشار هنا إلى أن رودنسون انما يقصد العوامل الدينية بالمعنى الضيق للكلمة[٥٠].

تبدو لي هذه النقطة حاسمة، ذلك انه وانطلاقاً من هذه الفرضية انما ينظر إلى علاقة الدين بالسياسة في التاريخ الإسلامي من منطلق يختلف عن النظرة التي نعرفها في التقليد الغربي ـ المسيحي. ففي تاريخ الإسلام لا نجد مؤسسة دينية تتمتع بالقوة الكاملة كما هو الشأن بالنسبة للكنيسة في صراعها مع القيصرية كما أننا لا نجد فصلاً عينياً بين ما هو وظيفة روحية ووظيفة دنيوية بالمعنى النظري الحاسم الذي عمل البابا جلاسيوس الأول (٤٩٢ ـ ٤٩٦) على ارسائه من خلال تقديمه لمقولة «السيفين»، أو القوتين اللتين تتمتعان بالدرجة عينها من التناسب وهما «sacrata auctoritas» (السلطة المقدسة) و«Regalis potéstas» (السلطة الشرعية)[٥١].

لم يتوجب على الإسلام ان يعتمد على مؤسسات خاصة به خلال قرون طويلة من حروبه إذ لم يتوجب عليه ان ينتصر على حكم وان يفرض نفسه ضد آلهة هذا الحكم بَلْهَ ان يفرض نفسه سياسياً ضد آلهتهم. ان الإسلام قد

---

(٤٩) مكسيم رودنسون: الإسلام والرأسمالية، الطبعة الألمانية مع تقديم بسام طيبي فرنكفورت ١٩٨٦ (الطبعة الفرنسية ١٩٦٦). راجع باتريشيا كروني، ماكس ڤيبر، الفقه الإسلامي ونشأة الرأسمالية إعداد ولفغانغ شلوختر. وجهة نظر ڤيبر في الإسلام، فرنكفورت ١٩٨٧. ص: ٢٩٤ ـ ٣٣٣.

(٥٠) رودنسون ١٩٨٦ (راجع الهامش أعلاه).

(٥١) راجع عن نظرية البابوية في القرون الوسطى؛ يوهانس ـ يورغن مايستر في كتاب بيترفون سيفرز: الجمهورية المسيحية، ميونيخ ١٩٦٩ ص ١٩ ـ ٤٦.

استطاع وبسنوات قليلة تقل عن قرن من الزمن ان يرسي نظاماً عالمياً او بعبارات أخرى ان يظهر امكانيته على ارساء امبراطورية عالمية. وفي هذه السيرورة سرعان ما انحلت الوحدة التي تجلت في جماعة المدينة الأولى، خاصة بعد أن تحولت وظائف قادة الجماعة ـ وقد تمثلت أول الأمر بامامة الجماعة في الصلاة كما في الحرب والقضاء وفي الادارة المالية ـ إلى ولاة ومن ثم وشيئاً فشيئاً إلى مؤسسات متباينة ومتباعدة. ثم ان المسلمين قد قاموا ابان هذه السيرورة بأخذ العديد من الممارسات ومن الانظمة التي كانت متبعة في البلدان التي جرى احتلالها، أو انهم قد تأقلموا مع بعضها أو قاموا بتطويرها ـ وبكل الاحوال فانهم قد قاموا عبر الأخذ بها باعادة بنائها بشكل يتوافق مع البنى الإسلامية. ومن هنا أظهر الإسلام ومنذ بدايته قدرة عالية على احتواء ردات الفعل وعلى التأقلم مع المواقف الجديدة.

وإذا كان قدِّر لمفكرين إسلاميين ـ علماء كلام وقضاة أو مثقفين مرتبطين بالدين ـ ان ينجحوا في تمكنهم من احتواء هذه الافعال وفي قدرتهم على التأقلم دون ان يقعوا في الفخ اللاهوتي الذي يلزمهم البحث عن سنة جديدة، فانه لا سبب يمنعنا من التحدث عن امكانية ايجاد صيغة جديدة للتأقلم مع المباحث الدينية أو التمدينية الجديدة. فلا وجود اطلاقاً لاستحالة التوحيد بشكل عام بين المبادىء الإسلامية مع المتطلبات الاساسية لضرورات التحديث. بل على العكس وإذا ما تتبعنا ارنست غلنر فبامكاننا القول ان الإسلام ولأسباب مختلفة وواضحة ومن بين الاديان التوحيدية الكبرى الثلاث، يعتبر الأقرب للعالمية وللمساواة الروحية، ثم انه قابل لتنظيم بعض جوانب الحياة الاجتماعية ان لم يكن كل جوانبها[٥٣].

يحاول الاصوليون الإسلاميون تقديم مطالبهم عبر التأكيد على مبدأ تأسيس

---

(٥٢) يوهانسن ١٩٨٦ (هامش رقم ٢) ص ١٤، والبتوافق مع فالتر براونه الذي اعتبروحده الجماعة قبل ظهور التمايز المؤسساني بمثابة موقف تابع عن أمر إلهي حيث لا تمايز بين الوحي وبين الفكر الإنساني. قابل للأخير كتابه الشرق الإسلامي بين الماضي والمستقبل. برن/ ميونيخ ١٩٦٠ ص ٨٩ ـ ٩٢.

(٥٣) أرنست غلنر: المجتمع الإسلامي... كامبردج ١٩٨٣ ص ٧.

واحد مشتق من وحدة الإسلام ومن عقيدة التوحيد الإلهي. وتقوم مساعيهم النظرية وكذلك العملية على الاستناد إلى السنة بهدف ايجاد اجابات تعالج مشاكل الحاضر، على ان تعكس الاجابات رمزياً تلك الوحدة. إلا انها قد صيغت بشكل مرن جداً بحيث تسمح بابراز التأقلم مع الاوضاع الجديدة وباظهار ردود فعل واضحة تجاه التغيرات التقنية وتجاه سيرورة التحولات والتغيرات الاجتماعية السريعة. ومّما يسهل هذه العملية لجوء الاصوليين للاشارة إلى تنوع الإسلام من خلال مواجهته تاريخياً لمشكلة عينية: من خلال تنوع اشكال التعبير التي تأتت عن قدرة الإسلام الكبيرة على التأقلم، ومن خلال تعدد اشكال الفقه عبر القرون ومن خلال تعدد اشكال القوانين والسنن الفقهية، ومن خلال تحاور المدارس الفقهية مع ما حملته من مشروعية ومع ما تضمنته من اعتراف متبادل بعضها بالبعض الآخر. وأخيراً وليس آخراً من خلال تجاوز ما يمكن تسميته بالإسلامي العلمائي الجاف مع الإسلام الصوفي، اسلام الطرق الصوفية والإسلام الحي الذي عاشته عامة الشعب مع ما يتضمنه من صيغ متعددة، وأخيراً من خلال تمازج الإسلام مع تقاليد سابقة وأخرى اكتسبها من خارج عالمه.

أما كيف سيكون مظهر مجتمع إسلامي تسيطر فيه الأصولية من جانب ويكون مجتمعاً صناعياً من جانب آخر، كيف سيكون مظهره من ناحية واقعية عينية، ما هي النتائج الفقهية والسياسية التي يمكن للاندماج الإسلامي أن يتصورها، إن ذلك ما لا يمكن استخلاصه بسهولة من مطالب الحركات الإسلامية ولا من كتابات الأصوليين. إن مطلب العودة لإحياء الشريعة الإسلامية قد صيغ غالب الأحيان بشكل عام وهو مطلب تختلف صياغته من كاتب لآخر، مما يوحي بالاعتقاد بصعوبة الوصول إلى نتائج عملية يمكن تفصيلها من خلال نظام قانوني أو فقهي. فحتى العودة إلى إقامة الحدود، لم تلاق توافقاً وقبولاً، فما يبدو بنظر الغربيين قاسياً ولا مقبولاً يبدو بنظر المسلمين نظيفاً، إلا ان ذلك ليس ضرورياً بنظر العديد من علماء الشرع[٥٤].

---

(٥٤) قابل كونراد دلغر: مناحي التطور الفقهي: ١٩٨٩ ص ١٩٠ ـ ١٩٧.

أما بالنسبة لمطلب إقامة دولة إسلامية فإن ما هو ثابت إنما يتناول ما لا يمكن أن تكون عليه، ولا توافق على الشكل الذي يقبله النظام الإسلامي لهذه الدولة التي يمكن أن تكون بديلاً عما هو قائم. صحيح أن محاضرات آية الله الخميني التي تتعلق بولاية الفقيه قد أخذت قصب السبق بالنسبة للمبادىء الدستورية الأساسية للجمهورية الإسلامية في إيران(٥٥)، إلا أن هذه المبادىء تظل عامة جداً بحيث لا يمكن تمريرها أو اشتقاقها بسهولة من خلال تصور وضع أنظمة دستورية.

إن الغموض الذي يكتنف تحديد ما يمكن تسميته باستخدام الشريعة، أو قيام دولة إسلامية، لا يعني بالضرورة نقداً مسبقاً يوجه للحركات الأصولية. بل ان عمومية الصيغ قد تكون تعبيراً عن المرونة، إنها تترك على الأقل مجالاً واسعاً لإيجاد الحلول التي تفرض تأقلماً مع الظروف المستجدة التي تتطلب مشروعات محددة لا بد من صياغتها حتى في أدق تفاصيلها.

إن تعدد الإمكانات التي تطرحها الحلول الإسلامية أمر يبدو واضحاً من خلال المناقشات البرلمانية ومن خلال الإجراءات التنفيذية التي اتخذتها حكومات الجمهورية الإيرانية بخصوص المسألة الزراعية على سبيل المثال(٥٦). هنا تنوعت المناقشات وتناولت مسألة ملكية الأرض وجرى تقديم الحجج الإسلامية التي تعكس المواقف السياسية المتخذة، وهي حجج تتأرجح من حيث المقارنة مع الغرب في تغطية مجال واسع يطال أقصى اليسار حتى أقصى اليمين.

منذ بداية الثورة الإيرانية بل مع الأشهر الأولى منها قام الفلاحون باحتلال مساحات واسعة وفي أماكن متعددة؛ وفي أجزاء أخرى قامت لجان الثورة بتوزيع

---

(٥٥) كتبت هذه المحاضرات في النجف وقد ظهرت بعد الثورة باللغة الألمانية منقولة عن الفارسية برلين ١٩٨٣. وهي أكثر دقة في الطبعة الانكليزية لندن ١٩٨٥.

(٥٦) راجع شيرازي ١٩٨٧: نصوص عن التشريع الزراعي في الجمهورية الإسلامية في إيران: برلين ١٩٨٠. والأعمال هذه ما زالت بمعظمها مخطوطة وقد تم اختيارها وترجمتها بمنحة من شركة فولكسفاغن وبرعاية مني ومن الأستاذ بابر يوهانسن. والكتاب الأصل لأصغر شيرازي المسألة الزراعية في الجمهورية الإسلامية موضوع بالانكليزية، وفيه العديد من المصادر ومن الشواهد اللازمة (راجع أعلاه هامش ٤٢).

قسم من الأرض المشاع بل قسم من الملكيات الكبيرة على الفلاحين. أثناء النقاشات اللاحقة التي جرت في البرلمان جرت المطالبة بتشريع هذه الإجراءات وتوزيع الملكيات انطلاقاً من القاعدة القانونية التي تقول: «إن الأرض ملك لمن يزرعها» وهي قاعدة ترقى إلى الأعراف السائدة حتى في المرحلة السابقة على الإسلام وهي قاعدة جرى الاعتراف بها بعد الإسلام، إنها قاعدة تم البحث في أسلمتها(٥٧). حتى الذين كانوا ينادون بجعل ملكية الأرض الزراعية ملكية جماعية بهدف تحقيق سياسة زراعية أكثر فعالية قد استطاعوا أيضاً الاستناد إلى قواعد ومبادىء فقهية للمطالبة بالأرض التي سلمت من ملكيتهم: بما ان الملك لله في آخر الأمر فإن للإنسان حق استعمال هذه الأملاك، ولا يمكن نزع هذه الملكية خاصة إذا كان استخدام الأرض قد جرى طبقاً لمراعاة مصلحة الصالح العام وبرقابة الدولة(٥٨).

استند العديد من ممثلي أصحاب الملكيات القديمة ومن ضمنهم أيضاً العديد من الملاكين الكبار الذين أرادوا الارتداد على إصلاحات الشاه الزراعية المعلنة عام ١٩٦٣ (الثورة البيضاء)، استندوا إلى المبدأ الإسلامي المعروف بمبدأ **التسليط** والذي تعتبر ملكية الأرض بموجبه ملكية لا يمكن التعرض لها(٥٩). واستناداً إلى القواعد الشرعية التي تحمي الملكية استطاع العلماء ـ ودون الالتفات إلى الفلاحين الذين عمروا الأرض باعتبارها من ملكياتهم ـ، استطاعوا إعادة سلطتهم على الملكيات العقارية التي كانت ملكاً للأوقاف، علماً ان العلماء كانوا قد اكتسبوا قبل نزع هذه الملكيات عنهم زمن الشاه سلطة واسعة من خلال المداخيل التي تدرها وبذلك كان تأثيرهم قد بلغ حداً كبيراً(٦٠).

وإذا كانت مسألة الملكية وهي مسألة حساسة قد استقطبت مواقف تعتمد مبادىء الفقه الإسلامي بهدف تنظيم حقوق الملكية، فإن المبحث السياسي

---

(٥٧) المرجع السابق ١٩٨٧. راجع الهوامش ٤٢ و٥٦.

(٥٨) المرجع السابق (الهامش أعلاه).

(٥٩) المرجع السابق ١٩٨٧ ص ٢٣ ـ ٢٨.

(٦٠) المرجع السابق ص ٣٦ ـ ٣٨. وللمؤلف ١٩٨٨ ص ٤٧ ـ ٥٨.

الهادف لحل مسألة الملكية المستند إلى مواقف إسلامية قد جاء موازياً للموقف السياسي العلماني، أقله من ناحية وظيفية. وهكذا يبدو من الأشكال المرتبطة بالثورة الإسلامية في إيران انها قد أتاحت الفرصة لتعدد المناقشات البرلمانية والمتناقضة كما انها مسائل انتقلت إلى أوساط الرأي العام بل ان هذه النقاشات قد بلغت حداً لم تصل إليه حتى زمن الشاه.

المواقف الايديولوجية والعقدية

يبدو التحديث دون البحث في علمنة كافة مجالات الحياة أمراً ممكناً. فبإمكاني إذا ما كنت فيزيائياً أن أبلغ حدود المعارف الطبيعية العلمية، وبإمكاني أيضاً من موقع رجل الاقتصاد تطوير استراتيجية صناعية جديدة، أما لو كنت طبيباً فقد أتوصل لإطالة عمر إنسان ما من خلال إجراء عملية جراحية. أما لو كنت مسيحياً فبإمكاني عند ذلك أن أجعل فكرة الحبل بلا دنس فكرة معقولة يمكن الإيمان بها. إن لمقارنة الأمور العقلانية التي ترتبط بمسائل دنيوية توضع لأهداف قائمة بذاتها من جهة مع الإيمان بمبدأ متعالٍ مفارق من جانب آخر، مكانها في وعي كل مسلم ـ يعود ذلك إلى اعتقاد المسلم اعتقاداً مطلقاً بوحدانية الله وبوجود عالم أخروي، وهو اعتقاد لا موازاة له عند المسيحي. انطلاقاً من القاعدة التي يقوم عليها كل هذا التجاوز فإن فكرة التحديث في مجتمع إسلامي متكامل تبدو فكرة ممكنة.

إن وجوه التأمل التي يتوصل إليها المسلم انطلاقاً من فهمه للإسلام بهذا الشكل إنما تعود حتماً إلى حوار المطالبين بالعلمنة وتالياً إلى التقارب مع دعاة العلمنة أو القائلين بتقديم الأمور الزمنية. يمثل هذا الموقف على سبيل المثال أساتذة الفلسفة المصريين وبخاصة فؤاد زكريا وحسن حنفي، اللذين ينطلقان في فهمها للإسلام من تاريخية الإسلام ومن تأويل الشريعة تأويلاً تاريخانياً[٦١]. وبالتالي فإنما يردان على التحدي الذي تفرضه الحداثة بصياغتهما لإسلام متنور

(٦١) راجع فؤاد زكريا: الحقيقة والوهم في الحركات الإسلامية المعاصرة ـ القاهرة ١٩٨٦، والصحوة الإسلامية في ميزان العقل ١٩٨٧.

وبعملهما لإيجاد أو بعث «يسار إسلامي»[٦٢].

إلا ان الأصوليين الإسلاميين قد رفضوا هذا التجاور ما بين جوهر ديني وبين تشكيل مستقل. إن ما يدور بفكرهم ليس إلا تأطير كافة مجالات الحياة من ضمن أسلمة منسقة، ومن خلال أسلمة كل المعارف وكل العلوم بالشكل الذي يسعى المعهد العالمي للدراسات الإسلامية لتحقيقه عبر سلسلة من المحاضرات وعبر سلسلة من المطبوعات التي يرعاها[٦٣].

ولا تتأتى إشكاليات التوحيد الإسلامي للمجتمع من التناقض القائم بين علمنة إسلامية وبين أسلمة كافة جوانب الحياة بقدر ما تتأتى من الأهداف التي تنجم عن التأويلات الإسلامية المتناقضة. إن حدود التحديث لمعالم إسلامية إنما تنجم غالب الأحيان عن اختلاف أنماط مثل هذه التأويلات وما يتعلق منها بشكل خاص بمفاهيم ايديولوجية وعقدية.

لا يمكننا انطلاقاً من التجارب التاريخية في الإسلام المبكر التوصل إلى نتائج توحي بإمكانية إعادة التكامل إلى المباحث المرتبطة بمسائل قومية أو حضارية. فالإسلام لم يفقد قدرته على التأقلم مع بدايات العلمنة في القرن التاسع عشر بل انه قد فقدها فعلاً قبل ذلك بقرون، خاصة عندما لم تستطع آخر الخلافات المتمثلة في الدولة العثمانية، ولا الدولة الصفوية في إيران ولا قياصرة المغول في الهند الوقوف بوجه اجتياح الاستعمار الأوروبي، وخاصة عندما لم يستطع العلماء المسلمون تقديم أجوبة مقنعة في ردهم على التحدي الذي مثلته أوروبا.

في البحث عن أسباب الانحطاط وهو حالة ازداد الوعي بها منذ نهاية القرن التاسع عشر، أنحى العلماء باللائمة على التقليد في المجالات الفقهية (واللاهوتية) والقضائية في حين عزى علماء آخرون السبب إلى البدع التي أبعدت

---

(٦٢) حسن حنفي: مقالة بالانكليزية عن خصوصية الحل الإسلامي في مصر. مجلة الدراسات العربية ٤ (١٩٨٢) ص ٥٤ ـ ٧٤. (راجع هامش ٣٧).

(٦٣) المعهد العالمي للفكر الإسلامي (IIIT) ومقره في هرندون بالقرب من واشنطن وله مراكز في عدد من الدول الإسلامية ويقوم بنشر دراسات منذ الثمانينات بالانكليزية والعربية ولغات أخرى تدعو لنشر الفكر الإسلامي وتقريب العلوم من المناحي والتوجهات الإسلامية.

المسلمين عن نماذجهم الموروثة، الأمر الذي أدى للضعف والانحطاط. وانطلاقاً من هذا التعارض ظهر الصدام ومنذ البدايات بين تيارين، تيار العلماء والسَلَفيين (الأرثوذكس) وتيار المصلحين. ففي حين اعتبر العلماء السلفيون الإجماع مبدأ ملزماً يعصم من التحوير والزيغ اعتبر المصلحون ان الإجماع لم يكن في وقت من الأوقات حائلاً دون الاجتهاد الذي يعتمد على فهم مختلف وعلى تأويل مختلف للمصادر(٦٤).

انطلاقاً من هذا التعارض بالذات يحصل الخطر الذي يواجه المواقف الإصلاحية التي تعتبر ان قدرة الإسلام على التكيف والتأقلم إنما تكمن في قدرة الاجتهاد على استنباط وسائل قضائية ـ فقهية عديدة تواكب التكيف. ومن هذا المنطلق يمكن للتأويلات الجديدة أن تكتسب شرعيتها، خاصة إذا استندت هذه إلى مصادر فقهية وقضائية معترف بها. إلا أن هذا الطريق لا بد أن يوصل العلماء إلى التجربة، إذ يتوجب عليهم أيضاً إمداد تفسيراتهم الجديدة بقدرة جديدة على الإقناع، إذ يتوجب عليهم اعتبارها استعادةً لأمرٍ «أساسيٍ» ولا بد بسبب ذلك من اعتبارها قريبة من الأصول وانها تعادل الإسلام «الحقيقي». إن تجربة من هذا النوع تعتبر إغراء كبيراً، ذلك انها تسمح بالانقسام إلى فرعين نقيضين: بإمكان القابل أي من توجه إليه التأويلات أن يعتبر ما هو غريب وقد اكتشفه مجدداً في تقاليده، بإمكانه أن يعتبره شيئاً خاصاً به وقد قدم إليه مجدداً؟ وبإمكان الناقد الأرثوذكسي (السني) وانطلاقاً من آلية عمله الفقهية ـ اللاهوتية أن يواجهه أيضاً بتقديم ما يعتبره أمراً أصيلاً خاصاً بالإسلام. وهكذا ستبدو الإجابات والإجابات الجديدة بمثابة رموز لتجارب تاريخية وستشكل وقائع حقة وستكون الأجوبة الجديدة أجوبة عقدية كما لو كانت الأجوبة السابقة أيضاً أجوبة عقدية(٦٥).

(٦٤) راجع: الإصلاح السياسي: فريدمان بيتنر ١٩٧١ (المرجع السابق، حاشية رقم ١١). وعن الاجتهاد والتقليد راجع شولتزي ١٩٩٠ (هامش ٣١) الفصل الخاص بالعلماء والمثقفين في مصر ص ١٧ ـ ٤٦.

(٦٥) قابل حول ذلك كتاب ولفرد كانتويل سميث حول فهم العلاقات الدينية وعلاقتها بالتقاليد الإنسانية ـ وفيه دراسة عن حالة الإسلام بعنوان: معنى الدين وحدوده؛ نيويورك ـ تورنتو ـ لندن ١٩٦٤ ـ ٧٥ ـ ١٠٨.

من خلال الأدلجة التي ظهرت بعد طبع الإسلام بطابع سياسي في السنوات الأخيرة اكتسبت هذه النزعة، نزعة تعزيز الموقع تعزيزاً عقدياً، المزيد من القوة. وقد رتبت الأدلجة والاتجاهات العقدية الوصول إلى نتائج عملية حددت في الفصل الأخير منها إمكانية التوصل إلى تكيف إسلامي جديد، وذلك من خلال رفع إمكانية التأقلم أو احتواء الارتكاسات. وهذا ما يمكننا تلمسه مجدداً من خلال تتبع سيرورة وضع القوانين الدستورية في الجمهورية الإسلامية في إيران[٦٦].

إن النقاش الذي دار حول ملكية الأرض ـ وسوى ذلك من مسائل عالقة مثيرة للجدل ـ لم يكن يهدف كما هو الأمر في المباحث الفقهية التقليدية إلى إيجاد حل عادل لحالات فردية عينية، بل لقد تعدى ذلك إلى إيجاد حل ملزم يتخذ شكل قانون. وقد نتج عن ذلك سلسلة من المسائل: تحول القواعد الفقهية الإسلامية إلى قانون وضعي منصوص عليه، وبذلك أتيحت الفرصة في المستقبل أمام تعدد الحلول لمشاكل ممكنة كما أصبح التخلي عن الطابع الضيق الذي كان يجعل من الحلول حلولاً لمشاكل فردية ممكناً.

من زاوية ثانية فإن مجال تطبيق القوانين الإسلامية قد تعرض بدوره للتغير، فإذا كانت هذه القوانين قد تحولت إلى قوانين وضعية تطبق على كافة المواطنين وتالياً على غير المسلمين منهم، فإن ذلك سيطال ضرورة وضع المسيحيين واليهود وهو وضع كان إلى حينه مميزاً ومحمياً. وفي نهاية الأمر فإن صفة القانون الوضعي بالذات سيصيبها التغير، أعني بذلك الصفة التي نعرفها من خلال الترابطات العلمانية: ذلك ان هذا القانون الجديد لا يتطابق شكلياً مع الفقه الإسلامي،

(٦٦) تعود هذي الملاحظات إلى مؤلف هذه المقالة وقد أثيرت بشكل أسئلة قدمت في أحد المؤتمرات. وهي تنطلق من حيث مضمونها من أبحاث أصغر شيرازي علماً انه لم يطورها بهذا الشكل. راجع أيضاً مداخلة المؤلف في اللقاء العشرين الخاص بالدراسات عن الشرق الأوسط الذي عقد ببوسطن نوفمبر ١٩٨٦. ص ٢: تابع. وفيه مداخلة عن القطاع الزراعي والتشريعات السياسية المتخذة بشأنه.

بل انه يعتبر مضمونياً التعبير عن إرادة الله وبذلك يكتسب شرعيته، ولذلك فإنه لا يمكن تالياً وبسهولة تجديد القوانين التي جرى التصديق عليها، وقد لا يمكن رفعها أيضاً حين لا تثبت جدواها.

من ناحية مبدئية، وكما رأينا بإمكان مجموعات مجتمعية مختلفة الدفاع عن مصالح متباينة وذلك بالاستناد إلى قواعد فقهية إسلامية. وهذا يعني أو قد يعني في الممارسة السياسية اليومية، ان المصالح الاجتماعية المختلفة قد قادت معركتها من أجل السلطة ومن أجل البحث عن الموارد والثروات متخذة شكل مجموعات إسلامية مختلفة متضاربة باحثة عن التأويل الأسلم والأصح للإسلام، مما سيعزز من جهة أولى نزعة الاتجاه اتجاهاً ايديولوجياً ومما سيهدد بالفعل بالقضاء على جوهر الإسلام الديني. ومن جهة ثانية ستؤدي أدلجة الإسلام هذه إلى إحداث تطورات مشابهة لما نعرفه من النتائج التي تترتب عن تفسير التجارب التاريخية التي تعيشها تفسيراً ايديولوجياً؛ وهكذا فلن نجد مجالاً للمساومة وللتوصل إلى تسويات بين الإسلاميين الذين ينطلقون من فهم مختلف للإسلام والذين يصبغون إسلامهم بطابع ايديولوجي سياسي. والإسلام المؤدلج ليس في نهاية الأمر إلا إسلاماً معطلاً من الناحية الوظيفية، تماماً ككل الايديولوجيات التي تقول بتأويل احتكاري يطال كامل الحقيقة ـ وليس الحقيقة المجتمعية فقط: بل ان الايديولوجيات تدعي الإحاطة بالحقيقة المطلقة وبحق تمثيلها لها.

حدود التوحيد الإسلامي للمجتمع

أدت التجارب المشار إليها في الجمهورية الإسلامية في إيران وبسرعة إلى التوقف الجزئي لسيرورة وضع القوانين الدستورية: فخلال المناقشات البرلمانية الحادة استطاعت بعض المواقف الحداثوية أن تفرض بعض المقترحات الإصلاحية ـ خاصة فيما يتعلق بمسألة ملكية الأرض وحق توزيع الملكيات ـ. إلا أن هذه الاقتراحات سرعان ما كانت تسقط حين تعرض على التصويت، وذلك لغلبة الأصوات المحافظة في مجلس الرقابة على الدستور، وهو جهاز يراقب صلاحية القوانين من حيث البحث في مدى مطابقة القوانين المقترحة مع الإسلام. مما أدى وفي نهاية الأمر إلى الوقوع في موقف عبثي تمثل في موافقة

البرلمان على مئات القوانين التي أوقفها مجلس الرقابة، في حين كان ينتظر أن تساعد الأعراف الإسلامية والقواعد الفقهية سيرورة وضع القوانين وأن تحسمها(٦٧).

من خلال هذا التوقيف الذاتي الذي أفرزه النظام السياسي تبدو لنا بوضوح حدود الاندماج الإسلامي داخل المجتمع: عبرت أدلجة الإسلام عن نفسها عبر تطلعها لاحتكار الحقيقة وعبر تطلعها لاستلام السلطة وهذا ما لم يتوصل إليه المؤيدون للحداثة من دعاة الإصلاح في الإسلام ولا المحافظون الشرعيون الذين دافعوا ولزمن طويل باعتبارهم من العلماء التقليديين عن السنن والقوانين الإسلامية التقليدية ضد أصحاب البدع. لقد دافع دعاة أدلجة الإسلام وبقوة عن مصداقية تطلعاتهم وجعلوا ذلك حقلاً يواجهون فيه خصومهم.

انطلاقاً من المعركة التي تحكمت بهذه المواقف أصبحت «الثورة الإسلامية» في إيران مهددة بالأخطار. فالراديكاليون من أنصار الحداثة(٦٨)، وإليهم ينتمي في إيران كل من الرئيس بني صدر، وقائد مجاهدي خلق مسعود رجوي والعالم الديني علي طهراني، قد أطيحوا من السلطة، وانتهى الأمر بقسم كبير منهم إلى ترك إيران والعيش في المنفى. كذلك فإن الليبراليون من أنصار الحداثة الذين التفوا في وقت من الأوقات حول رئيس الوزراء مهدي بازركان خسروا كل نفوذ لهم بعد أن استقال هذا الأخير نهاية عام ١٩٧٩، علماً انهم ما زالوا إلى الآن، وعبر ما يعرف بتجار البازار يشاركون في النقاش السياسي الدائر. لكن الخلافات بين هذه الأقلية المتبقية في البرلمان وبين جماعة الحفاظ على الدستور أو بينهم وبين ممثلي الاتجاه التحديثي كانت دائماً عرضة للتشهير إذ كان النظام الإسلامي قادراً على تبرير قراراته باعتبارها تعبيراً عن وحدة الله وعن شرعية الإسلام التي يمثل(٦٩).

---

(٦٧) عن وقف عمل البرلمان من قبل لجنة الخبراء، راجع شيرازي ١٩٨٧. ص ٥٠ ـ ٥٤. و١٩٩١ ص: ١١٦ ـ ١٢٠.

(٦٨) عن التسميات التي تطلق على الجماعات الإسلامية، راجع هامش ٢٢.

(٦٩) أراد الخميني كما جاء في أحد المقابلات معه إرساء نظامه على مبدأ التوحيد وعلى اتباع الحق الإلهي ـ مقابلة أجراها حامد الغار في ١٩٨٠/١/٢ راجع خميني ١٩٨٥ (الهامش ٥٥).

ومع ذلك فإن طريق الخروج من الأزمة كان واضحاً بالنسبة للإسلام الذي عرف عبر تقاليده المتعددة كيف يجد حلاً للصراعات التي تتعارض مع فرائضه، وذلك حين كان يشعر ان للحل المطروح ضرورة توجب الأخذ به. وانطلاقاً من هذه القاعدة، قاعدة الاحتكام إلى مبدأ الضرورة حاول أنصار التحديث في السنوات الأولى التي أعقبت الثورة تمرير بعض الأحكام والقرارات بشكل قانوني وهي قرارات صحيح انها كانت محكومة زمنياً بضرورات الموقف إلا أنها كانت تؤمن تماشياً واقعياً مع المسائل المطروحة[٧٠].

وفي الوقت الذي لم يستطع فيه أنصار الحداثة إلا نادراً فرض آرائهم ابتدأ آية الله الخميني ـ الذي كان والحق يقال ميالاً إلى الجانب المحافظ، إلا أنه كان جد ذكي إذ سحب نفسه من النقاش السياسي الدائر ومن المشاحنات اليومية المطروحة ـ ابتدأ وبعد فترة التعاطي بشكل عملي مع المسائل المطروحة: وحين لاح له أن لا مجال لربح الحرب التي اندلعت مع العراق قبل الخميني عام ١٩٨٨ وقف إطلاق النار الذي أعلنه مجلس الأمن الدولي معلقاً بذلك ما أعلنه لسنوات خلت من ضرورة الجهاد ومن ضرورة تصدير الثورة. معللاً ذلك بالرجوع إلى فكرة «المصلحة» الفكرة التي أعلنها عند بداية العام نفسه لمواجهة المحافظين المتزمتين وذلك حين جعل المصلحة مبدأ يمكن تقديمه حتى على الفرائض الموضوعة: فبما أن النظام الذي يمثل الولاية المطلقة لخلافة نبي الله من «أول الفرائض» لذلك قد يجوز تقديمه على فرائض أخرى كالصلاة والصيام والحج[٧١].

وبعد اشتداد النقاش لاحقاً على التوجيهات التي أعلنها الخميني قام الخميني مجدداً باقتراح خلق مجلس تحكيمي يأخذ على عاتقه اتخاذ القرار الحاسم في المسائل التي يظهر فيها الاختلاف بين البرلمان وبين مجلس الرقابة على

---

(٧٠) راجع شيرازي ١٩٨٧ ص ٢٨ ـ ٣٣. وبتوسع نفسه ١٩٩١.
(٧١) راجع يوهانس رايسنر، الإمام والتشريع... مجلة الشرق Orient (١٩٨٨) ص ٢١٣ - ٢٣٦.

الدستور[٧٢]. وفي عام ١٩٨٩ قام النظام السياسي بإثبات هذا المجلس التحكيمي رسمياً في الدستور مستنداً إلى مبدأ تحكيم «المصلحة» وبهدف رفع التغيرات المتعددة التي قد تضعف نظام السلطة[٧٣]. بعد ذلك قام الرئيس هاشمي رفسنجاني وبعد ان حاز على سلطات استثنائية بالتعامل بحذر شديد في تطبيق سياسة الانفتاح التي أعلنها وبخاصة في تعامله مع الغرب. ولا يعني ذلك ضرورة ان الحركات الأصولية الإسلامية قد انتهى أمرها[٧٤].

وبطريقة موازية وإن بشكل عملي تغيب عنه الأدلجة يحاول النظام الملكي السعودي إيجاد حل لمسألة التحديث، هذا مع العلم انه يستند في شرعيته إلى التأويلات الإسلامية المتشددة التي وضعتها الوهابية كما انه يقوم بدعم وتمويل العديد من الحركات الإسلامية في أرجاء العالم. فما زالت المرأة في السعودية محجوبة من كل ظهور علني كما انها تمنع من حق قيادة السيارة مثلاً، كما ان الحدود غالباً ما توضع وتطبق علناً، ومع ذلك فقد سمح النظام السعودي ببناء كل شيء وبإدخال كل شيء يرى فيه نفعاً. إلا أن هذا النمط العملي لا يعني إطلاقاً إيجاد حل لمسألة الأصولية الإسلامية، ذلك ان نظاماً إسلامياً لا يكون إلا بمثابة واجهة كما يبدو لا بد له وأن يفرز معارضة إسلامية تماماً كالمعارضة التي أفرزها حكم السادات في مصر. وقد ظهرت هذه المعارضة بجلاء في الأحداث التي وقعت في نوفمبر من عام ١٩٧٩ اثر احتلال المسجد الحرام في مكة.

وبشكل عملي تصرف أيضاً الاخوان المسلمون إذ دخلوا في الثمانينات وبأعداد متزايدة في البرلمان المصري. صحيح انهم لم يتخلوا عن مطالبة السلطة بتطبيق الشريعة الإسلامية؛ إلا أنهم قد وافقوا نواب الحزب الحاكم في اللجان النيابية التي بحثت مدى توافق القوانين الوضعية مع أحكام الشريعة، وافقوهم في أن التوافق هذا شبه كامل وأن لا اختلاف إلا في ما نسبته فقط خمسة بالمئة، أما القوانين الأخرى فهي تنسجم وأحكام الشريعة أو انها لا تناقضها في أحسن

---

(٧٢) المرجع السابق.

(٧٣) شيرازي ١٩٩١ ص ١١٠.

(٧٤) المرجع السابق ص ١٢٠ ـ ١٢٢.

الأحوال(٧٥). والمواقف العملية المشابهة، بل الانفتاح المشابه بين ما يفرض وما يمكن عمله نجد مثيلاً له في أوساط علماء الفقه الإيرانيين الذين وافقوا في البرلمان على القبول بمئات الأحكام المتخذة زمن الشاه دون إلحاق أي تغيير بها، وكأنهم يعمدون بذلك إلى أسلمتها.

يقود هذا النوع من القبول بالمواقف العملية دون شك وإن بطريق غير مباشر إلى نوع من العلمنة ـ الواقعية، أو المفروضة حكماً: فمن جهة أولى رفض الإسلاميون جعل الدين أمراً أخلاقياً وحسب مما قد يعتبر نتيجة للقبول عن وعي بالعلمنة. ولأن الأمر يعني أيضاً تحديد المجالات الاجتماعية وحصرها مما يتناقض أيضاً مع قول الإسلام بالوحدة بين الزمني والإلهي. ومن جانب آخر ستقود المواقف الموروثة المواقف القائلة بتطبيق الشرع بحذافيره إلى العقدية وإلى الأدلجة مما يصعب معه الوصول لوضع حلول للمسائل المطروحة. وكحل وسط لهذه الإشكالات أو لهذه الشرور تطرح المبادىء المنطلقة من مفهومي الضرورة والمصلحة، وذلك ليتاح للمسلم أن يقوم بما قام به على الدوام عبر تاريخه كله: وهي ممارسات وتصورات حلول يمكن استخدامها وهي لا تتناقض ظاهرياً مع مبادىء الديانة، وهذا ما أتاح فعلاً القبول بمبادىء جديدة مع العمل على أسلمتها لاحقاً.

إن تصرفاً من هذا القبيل ليس تصرفاً علمانوياً، ذلك انه لا يفصل بوعي أو عن وعي بين الدين والسياسة كما انه لا يلزم الإنسان بتحقيق ذاته من ضمن مبدأ دنيوي فقط. إلا أن هذا الموقف قد يقود إلى القبول بعلمنة واقعية تجمع بين السياسة والمجتمع، وذلك بأن تعدل عن فرض وحدة الهوية الإسلامية من خلال كل مسألة أو من خلال تصورها لحل للمشكلات المطروحة. أما والأمر كذلك فهل نقول: «إن الإسلام هو الحل»؟!

(٧٥) كان ذلك حصيلة نقاش أجري مع العديد من اعضاء لجنة الشؤون الدينية بمجلس الشعب المصري عام ١٩٨٨.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

نجاحات الإسلاميين في الوطن العربي

نظرة في عاديتها ونسبيتها

فولكر برتس

منذ نهاية السبعينات، وحتى نهاية الثمانينات؛ يمكن القول إنّ قوى الإسلام السياسي تتابع تقدمها ونجاحاتها باعتبارها الاتّجاه السياسيَّ السائدَ والصاعدَ في كلِّ أنحاء الوطن العربي. بدأت ظواهر الإسلام السياسي تتجلّى للعيان بنجاح الثورة الإسلامية في إيران، وما تركته على العالم العربيِّ من آثار، ثم الاضطرابات وحملات المعارضة في عدة دولٍ عربيةٍ، ومقتل الرئيس السادات بمصر.

كلُّ ذلك يُظهر للعيان إسلاماً ثورياً، الجديد فيه في السنوات الأخيرة في العالم العربي وخارجه زيادة تسييسه أو تحوّله إلى ظاهرةٍ سياسيةٍ شديدة الحضور. فجمهورية إيران الإسلامية تبدو الآن معتدلة، والإسلاميون يشاركون في الانتخابات المحلية والوطنية؛ بل ويشارك بعضُ منهم كوزراء في الحكومات القائمة، بدلاً من أن يبقوا في نطاق الثورة الرافضة. ويبدو ذلك مفيداً لحركات الإسلام السياسي. وبسببٍ من هذه النجاحات؛ فإنّ الحركات النسائية العربية، والاتجاهات العلمانية في العالم العربي تعاني من التخوف والتراجع. لكنّ ذلك ليس مقصوراً عليها، بل يشاركها فيه كثيرٌ من المحافظين الأوروبيين والأميركيين من كُتّاب الافتتاحيات، والصحفيين والاستراتيجيين. ولدى الاستراتيجيين بالذات؛ فإنّ الإسلام السياسي، حلَّ في رؤاهم للخطر وتحديداته

بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، محلّ الخطر الشيوعي المهدِّد. والذي يبدو لي أنه لا داعي لهذه الخشية المبالغ فيها لدى الأوروبيين والأميركيين من الظاهرة الإسلامية. ذلك أنهم يغفُلون عن «العادية النسبية» لنجاحات القوى الإسلامية الحاضرة[١]. إنني أودّ التقديم لما أعنيه بملاحظتين تجنباً لإمكانات سوء الفهم: **أُولاهما**، أنّ خطوط الإسلام السياسي وآفاقه عريضةٌ ومنتشرةٌ أياً تكن تسميتنا الجامعة لظواهر ذلك الإسلام: الإسلاميين أو جماعات الإسلام السياسي أو الأصوليين. فهناك الإخوان المسلمون في مصر وسورية والأردنّ، والجبهة القومية الإسلامية في السودان، وجبهة الإنقاذ بالجزائر، وحركة النهضة بتونس، وحركة حماس بفلسطين، وحزب الله بلبنان. والتكفير والهجرة أو حركة الجهاد بمصر، والإسلام السلفي بالعربية السعودية. والواضح أنّ بين هذه الحركات فروقاً ووجوه اختلافٍ كثيرة. **وثانيهما**، أنّ نجاحات الإسلاميين في الانتخابات الحرة نسْبياً التي جرت بالتحديد في مصر والأردن وتونس والجزائر؛ هي نجاحاتٌ نسْبيةٌ أيضاً. وتأتي نِسْبِيتُها ليس فقط من أنّ طرفاً من الإسلاميين لم يصل إلى السلطة عن طريق صناديق الاقتراع ـ فالفوز الواضح في الانتخابات الذي يدفع قوى النظام القديم للانقلاب هو فوزٌ نسْبيٌّ أيضاً ـ؛ بل أيضاً لأنه في كلّ حالةٍ من الحالات يمكن ذكر أسبابٍ غير عادية، وعوامل خاصّة؛ ساعدت الإسلاميين على النجاح. من مثل حقّ الرجل في الانتخاب عن امرأته بطريق الوكالة بالجزائر. ومن مثل مقاطعة بعض القوى العلمانية للانتخابات بمصر، وسوء تنظيم قوى المعارضة الحديثة في كلّ البلاد العربية، وإعراض بعض التنظيمات الفلسطينية عن المشاركة في الانتخابات بالأردنّ. بيد أنّ همَّنا هنا لا ينصبُّ على تبيان الأسباب الممكنة لنجاح الإسلاميين، كما لا ينصبُّ على تقديم تحليلٍ أو تحليلات إضافية لوجوه الخلاف والتقاطع في المعسكر الإسلامي. إنما نهدف من وراء المحاولة الوصول إلى بياناتٍ عامةٍ قابلة للنقاش، ومؤقتة، حول طبيعة القوى الإسلامية في العالم العربي، وما يُنتظرُ من تطوراتٍ قريبة في نطاق الظاهرة الإسلامية.

---

(١) هم يشبهون في ذلك المجموعات الإسلامية التي تعتبر نفسها هي بدورها غير عادية.

وبالنظر للهدف من وراء هذا التأمّل؛ نرى من الضروريّ تقديم بعض العموميات. ويكون علينا هنا أن نلاحظ، من أجل بعض التحديد، أنّ الإسلام السعوديَّ سيبقى خارج مجال المعالجة هنا. فقد فَقَدَ طابعه الثوري منذ زمنٍ طويل، ويواجهُ معارضةً إسلامية في الداخل، والغربيون المتخوِّفون من الإسلام المعارض الجديد، لا يضعون إسلام الدولة السعودية ضمن مصادر الخطر العربي الإسلامي. بعد هذا يمكن القول إنه على الرغم من أصناف وأشكال التمايز والاختلاف بين الحركات الإسلامية؛ فإنه يمكن القول بشكلٍ عامٍّ إنّ الحركات الإسلامية تعرف نهوضاً ونجاحاً في سائر أنحاء العالم العربي المعاصر. أو بعبارةٍ أُخرى: ليست هناك حركةٌ سياسيةٌ في العالم العربي المعاصر قادرة على حشد فئاتٍ واسعةٍ من الجمهور العربي وراءها مثل الحركات الإسلامية على اختلاف أنواعها وبرامجها وأشكال تنظيمها. فالإسلاميون خرجوا من الانتخابات بمصر وتونس والأردنّ كأكبر قوة معارضة. كما أنهم كانوا القوة السياسية الرئيسية في الانتخابات الجزائرية المعطَّلة. وهذا على الرغم من الإمكانيات المحدودة للحشد والتنظيم السياسيين، وسيطرة أنظمة الحزب الواحد في أكثر بلدان العالم العربي. ويضاف إلى ذلك أنّ الثقافة السياسية التي كانت سائدةً في العالم العربي حتى السبعينات؛ كانت ناصرية و«قومية»؛ وقد تحولت الآن لتصبح ذات بُعْدٍ إسلاميٍّ غلَّاب. وتبدو تلك النزعة الإسلامية واضحةً في الرموز التقوية الإسلامية التي صارت تُعرضُ عَلَناً مثل الحجاب وإطلاق اللِّحى؛ وهذا في بلدانٍ ما تزال حسب دساتيرها علمانيةً؛ مثل سورية ومصر والأردُنّ. وبالمقارنة بالستينات والسبعينات؛ فإنّ المساجد اليوم تبدو أكثر امتلاءً بالمصلين، ومظاهر التعبد والصوم برمضان أكثر ظهوراً. ثم إنّ الحياة العامة والسياسية بل والثقافية؛ اتجهت لصيَغٍ أكثر شَكلانيةً وشعائرية كالبدء بالبسْملة في الخُطَب العامّة، والإقبال على الاقتباس من القرآن في المحاضرات والمنتديات؛ من جانب أُناسٍ ما كان معروفاً عنهم هذا الاهتمام بالرمزية الإسلامية.

إنّ العلَّة الأساسية الكامنة وراء نجاحات الإسلاميين؛ من أولئك الذين

خرجوا إلى الحياة العامة، أو أولئك الذين ما يزالون يعملون سراً لمنعهم من العمل العلني؛ العلّة الأساسية هي فقد الدولة العربية المعاصرة لكلّ أوجُه شرعيتها؛ وبخاصةٍ الأنظمة الجمهورية من بينها. وكان مايكل هدسون في منتصف السبعينات، قد اعتبر مسألة الشرعية السياسية المشكلة الرئيسية التي تواجه النظم السياسية في العالم العربي(٢). ذلك في وقتٍ كانت فيه الأنظمة العربية ملكيُّها أو تقليديُّها كالسعودية والكويت؛ وجمهوريُّها أو قوميُّها مثل مصر وسورية والعراق؛ ما تزال تحقق بعض النجاحات والإنجازات السياسية مثل تطوير البنى التحتية، والنموّ الاقتصادي العام الناجم عن ارتفاع أسعار النفط، ثم حرب أكتوبر ١٩٧٣ التي أفادت الأنظمة العربية كثيراً. فليس بين الأنظمة العربية ـ باستثناء لبنان، والسودان أحياناً ـ نظامٌ استلم السلطة في انتخاباتٍ عامة حرةٍ تماماً. أمّا الشرعية «التقليدية» المدّعاة للأنظمة المحافظة فلا حقيقة لها؛ أذ إنها في أكثرها أنظمة سيطرة وضعتها في السلطة القوى الاستعمارية التي صنعت الحدود والدول.

ولذا، فإنّ هذه الأنظمة ضعيفةٌ في الأساس. وقد أمكن للأنظمة النفطية شراء بعض ولاء رعاياها بالعطايا والامتيازات، وأضافت لذلك تعويضاً عن نقص تقليديتها الرموز والشعارات الإسلاميّة. كما لجأت بعضها ـ مثل الكويت ـ للسماح ببعض المشاركة الوطنية من أجل التوازن. أما الأنظمة الجمهورية الحديثة التي وصل الضباط للسلطة فيها بالانقلاب؛ وكذا بعض الدول الفقيرة غير ذات الطابع الثوري مثل الأردنّ؛ فإنّها اعتمدت في استقرارها على وعود المستقبل لشعوبها ولبقية أبناء الأمّة العربية؛ على تحقيق الأهداف القومية الكبرى أو الاقتراب منها. تلك الأهداف والآمال التي جمعها الثالوث المشهور الذي ردَّده البعثيون في سورية والعراق، والمصريون أيام عبد الناصر: الوحدة والحرية ـ ثم حسبما تقتضي الأيديولوجيا ـ الاشتراكية أو التنمية أو العدالة الاجتماعية.

(٢) Michael Hudson, Arab Politics, The Search for Legitimacy, New Haven - London 1977, P. 2.

أمّا الوحدة، فتعني التضامن والتقارب العربي، وصولاً إلى الوحدة السياسية لسائر بلدان الوطن العربي. وأمّا المقصود بشعار الحريّة فلم يكن واضحاً. فقد عنى في البداية تحرير فلسطين من الصهيونية، أو الأراضي المحتلة بعد العام ١٩٦٧. ولا يخلو شعار الحريّة من بُعْدٍ اجتماعيٍ اقتصاديٍ يعني تحرير المواطن العربي من الاستغلال والخنوع. أمّا الاشتراكية ـ في إدراك البعثيين وعبد الناصر والجزائريين والتونسيين لبعض الوقت ـ فقد عَنَتْ من ضمن ما عنت قيادة الدولة لعملية التنمية، والتحديث، وتحقيق الحدّ الأدنى من الكفاية، وسيطرة الدولة على القطاعات الاقتصادية الرئيسية في البلاد، وأحياناً اتّباع سياسات معادية للرأسمالية. على أنه ينبغي التنبيه إلى أنّ هذه الاشتراكية ما كانت تفترق كثيراً عن مفهوم التطور لدى الملكيين المتنوّرين بالأردُنّ والمغرب.

وكانت السبعينات ـ كما سبق أن ذكرنا ـ قد جلبت للأنظمة العربية بعض الاستقرار والمشروعية بسبب إنجازات حرب أكتوبر، والمشاريع التنموية الضخمة في سائر أنحاء الوطن العربي لارتفاع أسعار النفط، والمساعدات والقروض من الدول النفطية للدول العربية الأخرى. بيد أنّ الجوانب السلبية للعمليات التنموية بدأت تظهر في السبعينات مذ بدا أنّ «الانفتاح» الاقتصادي يزيد الأغنياء غنىً والفقراء فقراً، ولا يُبقي إمكانيات للنموّ المتوازن. كما أنّ الأهداف القومية في التوحيد والتحرير ما تحقّق شيءٌ منها. فتكشفت أواخر الثمانينات عن اختفاءٍ شبه كاملٍ لمشروعية مطالع السبعينات، وما عادت شعارات التحرير والتوحيد والتنمية تلقى استجابةً من أحد. بل إنه في العام ١٩٩٠ كانت أحداث العام ١٩٧٣ قد صارت بالنسبة لنصف سكان الوطن العربي تاريخاً حدث قبل ولادتهم ولم يعد يعني لهم شيئاً. وحتى أزمة الخليج الثانية أو الحرب على الكويت؛ فإنّ أكثر الشعارات العربية ظلّت تتركز حول الوحدة وتحرير فلسطين؛ لكنّ مصداقيتها انخفضت كثيراً. أما الأمل في توازنٍ استراتيجيٍ مع إسرائيل ترغمها على إعادة الأراضي العربية المحتلة عام ١٩٦٧؛ فقد مات مع احتلال بيروت من جانب الجيش الإسرائيلي عام ١٩٨٢. والآن يُقبلُ سائر العرب على التفاوض مع إسرائيل، لكن ليس حسب شروطهم؛ بل

حسب شروط الولايات المتحدة الأميركية. وهكذا، فإنّ الوطن العربي لم يتقدم خطوةً واحدةً باتجاه الوحدة حتى قبل الحرب على الكويت؛ التي زادت العرب خصومةً وتباعداً وضعفاً.

أما الأمل بتنميةٍ مستقلةٍ، فقد ازداد تباعداً أيضاً؛ وليس فقط في الدول العربية الأكثر فقراً. فكل الدول العربية باستثناء ملكيات النفط، اضطرت في الثمانينات تحت وطأة تراجع مداخيلها، وازدياد ديونها الخارجية؛ إلى اتباع برامج الإصلاح الهيكلي التي فرضها عليها صندوق النقد الدولي، أو اتباع برامج تقشفية قاسية لإعادة بعض التوازن لميزان مدفوعاتها. بل إنّ الدول النفطية نفسها اضطرت منذ العام ١٩٨٢ لإلغاء برامج استثماراتٍ ضخمة، وسدّ العجز في مصروفاتها العادية من احتياطياتها أو من القروض. ثم إنّ كلَّ الدول العربية ما تزال من الناحيتين التكنولوجية والعسكرية تابعةً تماماً للمنتجين والمصدِّرين الأجانب. صحيح أنه بُنيت في السبعينات صناعاتٌ ضخمةٌ؛ لكنّ إنتاجها يتناول في الأعمّ الأغلب تكرير البترول، والكيماويات، والتكنولوجيات التجميعية. أما الصناعات البينية، والأدوات، والآلات؛ فلم تصبح جزءاً من البيئة الصناعية العربية. وأدّى إهمال القطاع الزراعي، وازدياد عدد السكان؛ إلى التردّي في هوّة استيراد الغذاء من منتجيه الدوليين. وتُعتبر البنى التحتية في بلدان الوطن العربي ـ مثل الطرق والنقل والمدارس والتجهيزات ـ جيدة بالمقارنة مع سائر بلدان العالم الثالث. ومع ذلك، فإنّ تقرير الأمم المتحدة عن التنمية البشرية للعام ١٩٩٠ ـ الذي يقيس إلى جانب المدخول قضايا السِنّ والأميّة ـ ما وضع غير الكويت بين الدول ذات التطور الإنساني العالي[٣].

أما في الداخل، فإنّ الأنظمة العربية تتبع طرائق استبدادية وقمعية شديدة الوضوح؛ حيث تستحيل المعارضة العلنية أو المنظّمة. وحتى في الدول ذات الليبرالية السياسية النسبية مثل مصر أو المغرب أو الكويت حتى العام ١٩٨٦؛ فإنّ الخطوط الحمر لإمكانيات المعارضة ظاهرة، وتجاوزها أو محاولة ذلك عنى

(٣) UNDP, Human Development Index, New York, Oxford 1990, P. 129 f.

ويعني فقدان الحرية الفردية أو الجماعية. هكذا لم يكن من الممكن أن تنشأ بدائل سياسيةٌ حقيقية. فعناصر المجتمع المدني من هيئاتٍ ومنظماتٍ اجتماعية غير رسمية، ونقابات مهنية ومتخصِّصة؛ كُلُّ تلك العناصر بقيت ضعيفة التطور في البلدان العربية، أو أنّ العناصر المؤسسية الرسمية تخترقها وتسيطر عليها. وتستند كُلُّ الأنظمة العربية في استمرارها إلى الهيئات والأدوات الأمنية، أو إلى التهديد بإمكان استعمالها ضد المعارضين إذا دعت الضرورة لذلك. كما تستند من جهةٍ ثانيةٍ إلى الفساد والإفساد بمنح فئاتٍ بعض الامتيازات على حساب فئاتٍ أُخرى؛ وليس تحت شعار الوفاء بوعودٍ سياسيةٍ معينةٍ من أجل الحفاظ على شرعيتها.

ووسط انعدام أو ضآلة وسائل التعبير عن التوقعات أو الأهداف أو المصالح من جانب الفئات الاجتماعية المعلْمَنة؛ لم يبق هناك موطنٌ حرٌّ للتعبير في أكثر الدول العربية غير المساجد التي ظلّ ممكناً فيها الحديث بلغةٍ ليست لغة السلطان، وتلقّي تربية غير رسمية، والإفادة من نشاطات وفعاليات اجتماعية تضامنية. هكذا صارت المساجد، وبالأخصّ تلك التي لا تضخع لإشراف إدارات الأوقاف؛ مواطن للتجمع، والنقاش، والخدمات الاجتماعية - كالخدمات الطبية - التي ما استطاعت الجهات الرسميةُ تأمينها. إنّ هذا عنى أنه أُتيحت للحركيين الإسلاميين وسيلةٌ للتعبير والتنظيم جعلتهم يبرزون تدريجياً كبديلٍ للنظام القائم؛ وهو ما لم يُتَحْ للقوى الأُخرى غير الدينية. بل إنّ وسيلة الإسلاميين هذه، وخدماتهم للفئات الأشدّ حاجةً؛ ألقت في أحضانهم فئاتٍ شعبيةً ليست عميقة التدين في العادة. وفي بيئاتٍ ذات أكثريات إسلامية حتى لو كان تديُّنها سطحياً؛ فإن الرمزيات الإسلامية، واستخدام الإسلام في الحجاج السياسي، واللجوء إليه لمطالب اجتماعية وسياسية؛ كُلُّ ذلك يملك ميزةً واضحةً في الإفهام السريع، وفي الألفة والاستعداد للتحشُّد. فالشعارات التي راجت بين الإسلاميين كانت واضحةً وأليفةً، وليست تلك التي تُثير النفور أو يمكن القول عنها إنها مستوردة. وعندما يبدأ الصغار بالصوم في رمضان، أو يعود الكبار للصوم، ويقصدون جميعاً الجوامع أيام الجمعة، ويطلق الكبار لحاهم،

وتتحجّبُ النساء؛ فإنّ ذلك كلّه يمكن فهمه باعتباره احتجاجاً على المحيط العلماني المسيطر، كما أنه احتجاجٌ على الظروف السياسية والاجتماعية التي لم تعد تقدم شيئاً معتبراً من الناحيتين الأيديولوجية والمادية ـ لكنه شكلٌ «أصاليٌّ» من أشكال الاحتجاج. فضيلته أنه يعيد الشابَّ إلى الحضن الأول الدافىء والمطمئن للثقافة المتعارف عليها، ويحظى باستحسان المحافظين وكبار السنّ والجيران والبيئة الشعبية التي يتحرك فيها. إنّ سلوكاً احتجاجياً كهذا، يتخذ هذه الأشكال من الانكماش يُرغَمُ حتى الرسميون على قبوله باعتباره المتعارف عليه اجتماعياً. ومع ذلك، فإنّه عندما حاولت أجهزة الدولة في بعض البلدان العربية التدخل لمنع أشكال السلوك الأصالي هذه ـ مثل منع الحجاب بالجامعات ـ فشلت فشلاً ذريعاً واضطرت للتراجع. وقد حاولت الحكومات العلمانية العربية أن تبدو بمظهر المتديِّن أو على الأقل غير المعادي للدين. ومحاولات بعض العناصر التي تنتمي للسلطة إظهار عدائها للإسلام التقليدي؛ قوبلت باستهجانٍ وإبعادٍ في كثيرٍ من الأحيان. وقد لجأت الأنظمة العربية منذ أواخر السبعينات وطوال الثمانينات إلى الرمزية الإسلامية لإضفاء لونٍ جديدٍ من ألوان الشرعية على حُكْمها تعويضاً لما خَسِرَتْهُ في مجالاتٍ أُخرى، أو لمنافسة الحركات الإسلامية في مجال استغلال الإسلام. وقد بلغ الأمر حداً يمكن معه الحديث عن «أَسْلمةٍ جزئيةٍ» لبعض الأنظمة القومية. فالرئيس العراقي صدّام حسين اعتبر الحرب على الكويت جهاداً، وأمر بكتابة شعار «الله أكبر» على العَلَم العراقي. أما الملك حسين، فدعا رجالات دولته إبّان حرب الخليج الثانية لمناداته بلقب «الشريف» الذي يشير إلى تحدُّره من الرسول، بدلاً من اللقب الملَكي. وكان الرئيس السادات قبل عقدٍ ونيِّفٍ قد سمّى نفسه: «الرئيس المؤمن». وما يزال الملك الحسن الثاني بالمغرب يحمل لقب «أمير المؤمنين» إشارةً لجمعه بين المشروعيتين الدينية والسياسية. وسبق للرئيس الأسد أن صرَّح بأنّ العرب كانوا أقوى وأفعل عندما كان إيمانهم بدينهم وأمتهم أقوى. من ذلك كلِّه يمكن الجزم أنّ النهوض الإسلامي كان في جزءٍ كبيرٍ منه ردَّة فعلٍ على تراجع التجارب القومية والناصرية. أو كما قال أحد المفكِّرين التونسيين: إنه «تطوُّر طفيلي» على

حواشي تآكل الأيديولوجيا القومية العربية[٤]. وجاءت الكارثة الأخيرة في حرب الخليج الثانية التي تردّى فيها النظام العراقي ـ أقوى أنظمة الأيديولوجيا القومية ـ لتُعطي الحركات الإسلامية مشروعية «إضافية»[٥].

ويعرض هنا سؤالٌ مشروعٌ يتعلّق بالبدائل السياسية المطروحة في الساحة السياسية والاجتماعية، ولماذا يملك الإسلاميون الخطوط الأكبر، وليس القوى السياسية الأُخرى ـ في الحلول محلّ الأنظمة القائمة أو بعضها. فلنتأمل البدائل المحتملة إلى جانب الإسلاميين. فهناك الحركة القومية العربية، تلك الحركة السياسية ـ الثقافية، التي ما تزال ترى في الوحدة العربية الشرط الضروريَّ لتقدم العرب؛ وقد فقدت إيمانها بالأنظمة القائمة التي لا تعمل لغير استمرارها في السلطة. بيد أنّ القوميين العرب اليوم ممتلئون فشلاً وإحباطاً[٦]. وهنا الشيوعيون العرب، على اختلاف حزبياتهم وتياراتهم المعروفة في العالم؛ وهم منذ انهيار الأنظمة الشيوعية في شرق أوروبا في حالةٍ يُرثى لها. بيد أنّ علاقتهم بالمجتمعات العربية لم تكن أفضل بكثيرٍ من قبل لاتهامهم بالارتباط بالخارج، والإلحاد. ثم لأنّ أيديولوجياتهم المتركّزة حول «الطبقة العاملة» ما كانت لها مستندات قويةٌ في الأوضاع الإجتماعية والإقتصادية السائدة في الوطن العربي. أما النقابات العمالية الحرة القليلة ببعض البلدان العربية، فقد انهمكت منذ مطالع الثمانينات في كفاحٍ عماليٍّ عنيفٍ للحفاظ على ميادين العمالة، وسط إجراءات التوفير والتقشف والخوصصة البارزة في برامج الإصلاح الإقتصادي في كثير من البلدان العربية. وبذلك، ما كان من همّها الانخراط في أحزابٍ سياسيةٍ للوصول إلى السلطة. وللأسباب نفسها، فإنّ القوى الإصلاحية،

---

(٤) عبد القادر الزغل: «المجتمع المدني والصراع من أجل الهيمنة في المغرب العربي» ورقة مقدمة إلى ندوة حول «المجتمع المدني ودوره في تحقيق الديموقراطية في الوطن العربي»، بيروت، ٢٠ ـ ١٩٩٢/١/٢٣.

(٥) قارن بأحمد يوسف أحمد: «الوضع العربي الراهن وسُبُل الخروج منه»؛ في: المستقبل العربي، رقم ١٥٩، م ١٦، مايو ١٩٩٢، ص ٨٤ وما بعدها.

(٦) قارن بأحمد يوسف أحمد، مرجع سابق.

والاشتراكية المعتدلة؛ كالنقابات التونسية مثلاً؛ ليست لها حظوظٌ سياسيةٌ واسعة. والشيء نفسه يمكن قوله عن القوى الليبرالية - بالمعنى الأوروبي وليس بالمعنى الأميركي - بالوطن العربي، والتي تنشط في اتحادات الكتّاب والمحامين، ومنظمات حقوق الإنسان؛ أكثر مما تنشط في أحزابٍ سياسيةٍ شعبية. صحيحٌ أنّ القوى الليبرالية هذه تلعب دوراً معارضاً مهماً في الداخل؛ لكنها كانت دائماً موضع توجُّس الأنظمة وضغوطها مما أدى إلى ضعفها، وقصورها عن أن تشكّل بديلاً محتملاً للسائد اليوم.

هكذا يبقى الإسلاميون، بأصولهم الشعبية، وحماسهم لأفكارهم وأهدافهم، ونظافتهم في عيون الجمهور - إذ إنّ أحداً منهم لم يتعاون أو يتضامن مع المسيطرين -. يضاف لذلك لغتهم البسيطة، ورموزهم الحميمة المألوفة لدى الناس، وشعارهم المنتشر على الألسنة: الإسلام هو الحلّ! الذي، رغم غموضه، يشكل ما يشبه البرنامج مقارنةً بما يقوله الحاكمون ويفعلونه منذ عقودٍ من السنين. وهذا كلّه معروفٌ لدى المراقبين والمهتمين من الأوروبيين، وينبغي أن لا يكون غريباً أو مثيراً أو مخيفاً لهم في السياقين الإقليمي والعالمي. ففي بولندا وألمانيا الشرقية على سبيل المثال؛ لعبت الكنيستان الكاثوليكية والبروتستانتية بتنظيميهما الشعبيين الشاملين؛ دوراً أساسياً في تكوّن منظمات وهيئات مستقلة، وفي القيام بأعمال المعارضة السياسية للنظام السائد. فهناك الكاردينال غليمب Glemp ودعم الفاتيكان له، وهناك القساوسة البروتستانت بألمانيا الشرقية، والذين يمكن مقارنة أدوارهم ونشاطاتهم بنشاطات بعض زعماء الإسلاميين وما يقال عن دعم بعض الجهات لهم. فقد أفادت الجهات الكنسيّةُ من انهيار الأنظمة الشيوعية في شرق أوروبا، مثلما استفاد الإسلاميون من تراجع شعبية الأنظمة العربية ومشروعيتها، ووجوه فشلها السياسية والإقتصادية. ثم إنّ ظاهرة «الصحوة» الدينية كردّ فعلٍ على الأزمات السياسية والاجتماعية والاقتصادية؛ أمرٌ معروفٌ في العالم الغربي أيضاً - ففي أمريكا الوسطى، على سبيل المثال، هناك حركةٌ بروتستانتية ناشطةٌ وذات بُعْدٍ سياسي رداً على الفراغ السياسي الموجود.

على أنّ هناك مسألةً أُخرى لا بد من أخذها بعين الاعتبار. فكون الحركات الإسلامية في الوطن العربي المعارضة الرئيسية للأنظمة، والبديل الأكثر احتمالاً لها؛ لا يعني أنّ تلك الحركات هي حركاتٌ تقدمية. وأعني بوصف «التقدمية» هذا الالتزام باتجاهٍ سياسيٍّ تنمويٍّ، يضمن انفتاحاً مستقبلياً، ومشاركةً شعبيةً واسعةً، وتكافؤًا في الفُرص بين المواطنين. إنّ ما نلحظه أنّ الإسلاميين الحَرَكيين ينتمون إلى التيار المحافظ في بلدانهم بما يعنيه ذلك على مستوى الحركة السياسية ومستوى سُلّم القيم. فهم يتخذون مواقف غير ليبرالية، ويتمسكون بالقيم التقليدية للمجتمع: احترام الآباء والمشايخ ورجال الدين، واحترام الرموز الاجتماعية التقليدية. وهم يتشبثون غالباً بمواقف تقيم فصلاً قاسياً بين الرجل والمرأة. وليسّ واضحاً ما هي الحدود التي يمضي الإسلاميون إليها أو يقفون عندها فيما يتصل بالمرأة. ففي حين يريد إسلاميون متشدّدون حصر المرأة في المنزل، وفرض الحجاب عليها، وفصلها عن الرجال في أماكن التربية والعمل إن خرجت من المنزل؛ تؤكّد النساء العاملاتُ في الحركات الإسلامية على دور المرأة وفعاليتها في المجتمع الإسلامي. وهناك مشتركاتٌ بين الموقفين تتمثّل في مسألة اللباس والحجاب، وفي تقسيم الأدوار بين الجنسين بحيث يعمل كُلٌّ منهما ما يتفق مع «طبيعته». إذ هناك تركيزٌ على الحياة الأسرية المستقرة والمنظَّمة، والتي تُعتبر المرأة ركيزتها الأولى. وحيث يثبّتُ الإسلاميون أقدامهم؛ نلاحظُ أنهم يتخذون مواقف مُحافِظةً، ويمثّلون الفئات المحافِظة، التي تمثّلها في البلدان الرأسمالية الأحزاب المحافظة أو الديمقراطية المسيحية. وتشمل تلك الفئات في البلاد العربية البورجوازية المحافظة وبخاصةٍ رجال الأعمال ذوي الأحجام المتوسِّطة والمستقلّين، وجزء من رجال الأعمال الكبار القليلي العدد بشكلٍ عامٍّ في العالم العربي. ويُظهر التضامن مع الإسلاميين من هؤلاء سماسرة النقد والمستثمرون المهتمون بالسوقين المحلّي والإقليمي، الذين يستفيدون من قروض الاستثمار الإسلامية أو يديرون مؤسساتٍ مصرفية أو شبه مصرفية تتبع الأساليب الإسلامية في التعامل. أمّا المستثمرون ورجال الأعمال العرب المندفعون باتجاه السوق العالمي مستوردين ومصدِّرين أو وسطاء؛ فإنهم يشكّلون

الأحتياطيّ المحدود لليبرالية الاقتصادية العربية. ولا تتناسب «عالميتهم» مع المواقف والشكوك التَّقَوية الإسلامية؛ التي تظلُّ حَرِيَّةً بإثارة القلق في أوساط الشركاء الأجانب. إنّ هذا لا يعني طبعاً أنّ البورجوازية العربية ذات التوجُّه العالمي، لا تلتقي مع البورجوازية الإسلامية ذات التوجه المحلي أو الإقليمي في المواقف السياسية الداخلية. ففي دراسةٍ حديثة الصدور عن برامج الإخوان المسلمين في سورية؛ تبدو تلك الفئات متشابكة المصالح مع البورجوازية السورية إلى حدٍّ كبير[٧]. ومن مظاهر التناسق والتقارب في المصالح فوز المرشحين الإسلاميين في انتخابات غُرَف التجارة بالضفة الغربية، وحضور رئيس غرفة الصناعة ببيروت لاحتفالات «حزب الله»، وعلاقات المسؤولين في الحركات الإسلامية بمصر وتونس والسودان بشبكات المؤسسات المالية في بلدانهم[٨]. بيد أنّ وقوف الإسلاميين إلى جانب مصالح الفئات الوسطى، واعتناقهم لأيديولوجيات حامية لرأس المال مثل الحرص على المِلْكية الخاصّة، وتحبيذ تدخُّل الدولة لحماية الصناعات والحِرَف الوطنية؛ كل ذلك لا يجعل منهم أحزاباً تابعةً أو ممثِّلةً لرجال الأعمال. فالإسلاميون يشبهون هنا النموذج الأوروبي للأحزاب المسيحية المحافظة من حيث استنادهم واستنادها إلى فئات شعبية عريضة. ذلك أنّ تلك الأحزاب تجتذب أقساماً كبيرةً من الموظفين وبخاصةٍ الموظفين الصغار الذين يتهددهم الفصل من أعمالهم من ضمن إجراءات التوفير والتقشف. كما أنها تجتذب شرائح من العمال وبخاصةٍ الحِرَفيين والعاملين في المصانع الصغيرة. وفي البلدان التي تتصاعد فيها الأزمات السياسية والاقتصادية، وتفقد الحكومات مصداقيتها، وتزداد مخاوف التدخل الخارجية الوهمية والحقيقية؛ فإنّ الإسلاميين يستطيعون مخاطبة مخاوف تلك الفئات من الجمهور بنجاح فتقع في أحضانهم شرائح من الطلاب والتلاميذ، ومجموعات

---

(٧) Hans - Güter Lobmejer, Islamismus und sozialer Konflikt in Syrien, Berlin 1990.

(٨) قارن: Clement Henry Moore, «Islamic Banks» financial and political intermedition in Arab countries; in Orient, 29. 1988, No. 1. P. 45 - 57.

هامشية أُخرى. ولا يعود ذلك لأسبابٍ اجتماعيةٍ وإقتصادية كالفئات السالفة الذكر؛ بل لأسباب سياسية ودينية. فالذي ربط تجار المكسَّرات، وتجار البازار في الثورة الإيرانية بالطلاب والمثقفين وفئات هامشية كثيرة. ويربط اليوم في الجزائر علماء الدين بالحِرَفيين، وفئات هامشية عديدة؛ ليس المصالح الاجتماعية المشتركة؛ بل أهداف سياسية، وعداء للحكم القائم، وموضوعات سياسية ودينية. وما يدعم «حزب الله» بلبنان داخل الطائفة الشيعية ليس برامجه وأعماله السياسية والاقتصادية والاجتماعية؛ بل استمراره في مكافحة الاحتلال الإسرائيلي للجنوب اللبناني، ومعارضته للحكومة اللبنانية وخططها السياسية والاقتصادية غير المُقْنِعة كثيراً. إنّ مقاومة الإحتلال للجنوب اللبناني يمكن مقارنتها في السياق الأوروبي بالمقاومة الفرنسية للاحتلال الألماني. وهي من حيث مضامينها السياسية وطنية الطابع، وتتفق ومبادىء القانون الدولي الداعم لمكافحة الاستيلاء والاستعمار والسيطرة على أراضي الغير. وكما تشير المقاومة البولندية والفرنسية للاحتلال الألماني؛ فإنّ تلك «الحرب الوطنية» جمعت في صفوفها اليمين واليسار، والعامل الحاسم في المسألة، أي الفئات تكون الأكثر تضرراً من الاحتلال، وأي الفئات تشعر بمقتضى الواجب أو الديني بضرورة المقاومة.

وتبدو التوجهات السياسية والاقتصادية المحافظة على وجهٍ واضحٍ في البلدان التي يصل فيها الإسلام السياسي إلى السلطة. فالملكية الإسلامية السعودية هي أكثر الحلفاء إخلاصاً للرأسماليات الغربية منذ قيامها. وهناك تصور لدى الغرب مؤدَّاه أنّ الإسلاميين الجدد معادون لطرائق الحياة الغربية، وللعلائق الاقتصادية على البلدان الرأسمالية. وهذا التصور تشجّعُ عليه أقوال وسلوكيات بعض الإسلاميين المعاصرين. بيد أنّ هذا التصوُّر ليست له مؤيِّداتٌ قوية. ذلك أنّ التيار الرئيسي للإسلام السياسي يحاول باستمرار الفصل بين السياسة والاقتصاد. يبدو ذلك في رفض الإسلاميين للهيمنة الغربية، وللدعم المستمر لإسرائيل وبخاصةٍ من جانب الولايات المتحدة الأميركية. ولا شكّ أنّ هذا وذاك يولّدان حالة عداءٍ سياسيٍّ للغرب. بيد أنّ العداءَ السياسيَّ

هـذا ليس ضرورياً أن يمنـع علاقـات اقتصاديـة مع البلدان الـرأسـمالية مفيـدة للطرفين، كما أنه لا يمنع تطور البلدان الإسلامية بالاتجاه الرأسمالي؛ بما في ذلـك مواد إقتصاديات السوق. والحكومة الإسلامية في إيران خير دليـلٍ على ذلـك. فالاتجاه الاقتصادي للبلاد لم يتغيّر بعد الثورة؛ وما كان هذا على أيّ حال منتظراً من بلدٍ مصدِّرٍ للنفط. وسوء العلاقات السياسية مـع الولايـات المتحدة لم يمنـع قيام علاقـاتٍ جيدة من النـاحيتين الاقتصـادية والسيـاسية مـع البلدان الغربيـة الأخرى بما في ذلك استمرار الاستثمارات الإيرانيـة فيها. وكـان رجالات شركـة كروب Krupp للحديد والصُلب التي تملك إيران أسهماً معتبرةً فيها؛ قد خشـوا بعد قيام الثـورة أن يجلس إلى جانبهم في مجلس الإدارة «ثـوريون»؛ ثم مـا لبثوا أن اطمأنوا عندما وجدوا أن ممثّلي الدولة الإيرانية بمجلس الإدارة يقفون دائماً مع رأس المال. وقد خيّب ذلـك ظنّ بعض رجال النقـابات الألمـان الذين أملوا أن يقف «الثوريون الجدد» إلى جانب العمّال ومطالبهم. ذلـك أنّ التحالف الـواسع الذي تكوّن ضدّ شاه إيران؛ ما لبث أن تقوّض وانتصر المحافظون الإسلاميـون مُقْصين اليساريين الثوريين. وقد كان انتصار الإسـلاميين الإيـرانيين ووصـولهم للسلطة أمـراً لا سابقـة له في العصر الحديث. لكنّ الثوريـة الإسلاميـة هذه لم تجلب معها جديداً فيما يتصل بالمِلْكيـة. فحتى «الإصلاح الـزراعي» ما فكـر فيه الإيرانيون في البداية. ويرى أكثر المراقبين الآن، وبخاصةٍ بعـد انتخابـات العام ١٩٩٢ أنّ الدولة الإيرانية تتخذ نهجاً سياسياً معتدلاً في الداخـل والخارج. أمـا السودان، وهي الدولة العربية الوحيدة التي وصل الإسلاميون فيها إلى السلطة؛ فإنها تتخذ نهجاً في الإصلاح الاقتصـادي لا يختلف كثيراً عـما يجري في مصر أو تونس. وتأكيداً لنهجهم المعتدل، أرسل السودانيـون رائدهم الـروحي الدكتـور حسن الـترابي قبـل شهـرين إلى أمـريكـا، ليؤكـد لبـاحثي معهـد الـدراسـات الاستراتيجية، وللجان الكونغرس؛ أنّ الإسلام يحترم الملكية الخاصية، والمبادرة الفـردية، ولا يلجـأ إلى العنف إلاّ عندمـا يُرغم عـلى ذلـك تحت وطـأة ضغـوط الحكـومات المستبـدة. فرسـالةُ الـترابي واضحـة وتتمثـل في إقنـاع الغـرب بـأنّ الإسـلاميين لا يُعـادونه. والـترابي مُحِقٌ فيـما يحـاول قـولـه. فليس الإسـلاميـون

أعداءً للغرب في الحقيقة؛ وإنما هم ظاهرةٌ مشابهةٌ لظاهرة الأحزاب المسيحية في أوروبا مع اختلافاتٍ وتمايُزاتٍ مفهومةٍ في سياق الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المختلفة في المشرق عنها في الغرب - إنهم الحلفاء الطبيعيون لغرب المحافظين المسيحين.

أما تحالف الإسلاميين مع الطلاب والفئات الهامشية في المجتمعات؛ والذي يقلق الغرب؛ فهو صيغةٌ من صِيَغ المحافظة السياسية المعروفة. ثم إننا نلاحظ أنّ الإسلاميين في بعض البلدان العربية والإسلامية يسعون لإقامة علاقاتٍ مع القوى الليبرالية في بلدانهم؛ بل وإقامة تحالفات قصيرة المدى أو متوسطة معها. هذه التحالفات سببها المشترك الذي يجمعهم هو تعرضهم جميعاً لضغوط وملاحقات الأنظمة القائمة. فاللافت للنظر مصير منظمة حقوق الإنسان بمصر - رغم اختلافها الأيديولوجي والسياسي مع الإخوان المسلمين والمجموعات الإسلامية الأخرى - إلى نقد ممارسات سلطات الأمن بالبلاد تجاه المسجونين من الإسلاميين، وإدانتها للتعذيب الذي تعرضوا ويتعرضون له. وهناك إسلاميون ذوو تأثير يحاولون أن يثبتوا لليبراليين ليس فقط أنهم لا يعادون الديموقراطية؛ بل أنهم أيضاً ديموقراطيون وأن لهم تصوراتهم المختلفة عن المشاركة السياسية[٩]. ولأنّ تلك التصورات تتركّز غالباً حول الشورى وليس حول المفهوم الليبرالي «لسيادة الشعب»؛ فإنه يمكن الحديث عن «شوراقراطية»، أي عن مشاركةٍ شعبيةٍ محدودة. وجهود الإسلاميين هذه للالتحاق بالركب الصاعد في السنوات الأخيرة بمختلف بلدان الوطن العربي، ينبغي أن تُحسَبَ لهم لا عليهم. إذ تنصبُّ تلك الجهود على الدعوة إلى حقوق الإنسان، وحرية التنظيم السياسي، ومسؤولية الحكومة أمام الشعب، والتداول السلمي للسلطة

---

(٩) قارن على سبيل المثال بمحمد سليم العوا: «العرب والشورى بعد أزمة الخليج»؛ في: المستقبل العربي، رقم ١٤٨، م ١٤، يونيو ١٩٩١، ص ٤٨ - ٥٥. وانظر كتاب محمد مهدي شمس الدين الصادر أخيراً بعنوان: في الاجتماع السياسي الإسلامي، بيروت ١٩٩٢. وانظر استعراضاً عاماً عند John L. Esposito, James Piscatori, «Democratization and Islam», in: Middle East Journal, 45. 1991. P. 427 - 440.

من خلال انتخابات حرةٍ ودورية[١٠]. وسيظل التقارب بين الإسلاميين والديموقراطيين ممكناً ومثمراً ما داموا يتعرضون معاً للقمع. ولن تحدث خلافاتٌ سياسيةٌ حقيقيةٌ إلاّ عند تراجع الأنظمة القائمة أو انهيارها. إذ سيصل للسلطة بنتيجة ذلك - كما سبق - إسلاميون محافظون في الأغلب الأعم. أما الديموقراطيون، الذين تنقصهم الشعبية الضرورية الآن لتشكيل البديل للأنظمة القائمة؛ فسيكونون، عند وصول الإسلاميين للسلطة، في المعارضة. وقد يكون وصول الإسلامويين المحافظين الشعبويين الجدد دون الليبراليين للسلطة، أمراً غير مرغوبٍ فيه. لكن حتى في هذه الحالة لا يُعتبر ذلك استثنائياً إذا نظرنا إليه في السياق الدولي. لنتأمل المشهد في بعض أنحاء العالم اليوم... في روسيا الجديدة، في كرواتيا، بل وفي ألمانيا بعد إعادة توحيدها. وقد لا تُعجب مقارناتٌ كهذه الإسلاميين العرب، كما أنها لن تعجب طبعاً المسيحيين الديموقراطيين المحافظين الألمان. فلن يُعجب المحافظين الألمان تشبيههم بالإخوان المسلمين المصريين! بيد أنّ هذا الاستنكار أو الاستغراب من الطرفين ليس غريباً، إذا نظرنا إليه في السياقات الخاصة والعامة للتفكير السياسي المحافظ.

---

(١٠) قارن أيضاً بوحيد عبد المجيد: «الديموقراطية في الوطن العربي»؛ في: المستقبل العربي، رقم ١٣٨، م ١٣، أغسطس ١٩٩٠، ص ٨٠ - ٩٤، وأماني عبد الرحمن صالح: «التعددية السياسية في الوطن العربي: دراسة للنموذج المصري والمغربي»؛ في: الفكر الاستراتيجي العربي، رقم ١٠، أكتوبر ١٩٩١، ص ٨٥ - ١٢٠.

الحركات الإسلامية في منظور الخطاب التقدمي العربي

تركي علي الربيعو

ما من أحد من الكتّاب العرب يصف واقعاً، بدون نظرة قبلية. هذا ما أكده العروي في استعراضه للأدلوجة العربية المعاصرة، كما تعبر عنها خطابات الشيخ والليبرالي وداعية التقنية، الأدلوجة كبناء نظري مأخوذ من واقع آخر[١].

بعد عقد ونيف، جاء الجابري ليؤكد الأطروحة السابقة، فالخطاب العربي المعاصر هو خطاب محكوم بسلف. والأدلوجة العربية المعاصرة هي أدلوجة غير مطابقة. ولذلك يلجأ الخطاب العربي المعاصر لأن يخفي ضعفه المعرفي وثغراته المنطقية بواسطة مضامين أدلوجة ينقلها من هذه الجهة أو تلك[٢]. وهذا من وجهة نظر الجابري، شاهد على غياب العلاقة بين الفكر والواقع في الأدلوجة العربية المعاصرة، مما جعل الخلافات النظرية والإيديولوجية، لا نتيجة الاختلاف في تأويل الواقع أو تفسيره، بل نتيجة اختلاف السلطة المعرفية المعتمدة كمرجع. «بعبارة أخرى، فإن الخطاب العربي المعاصر لا يطرح قضايا الواقع الملموس، بل قضايا تقع خارج الواقع، قضايا مستعارة من النموذج السلف»[٣].

---

(١) عبدالله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني (بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٣) ص ١٨١.

(٢) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٥) ص ١٨٤.

(٣) كثيراً ما يساء فهم ما يذهب إليه الجابري، من أن الفكر العربي المعاصر، محكوم بالنموذج =

كان الشيخ (محمد عبده)، قد حظي بمكانة تحليلية هامة في «الإيديولوجية العربية المعاصرة» عند العروي، فالشيخ يحتفظ بالتعارض بين **الغرب والشرق** في إطار التعارض بين **المسيحية والإسلام**، وهو بذلك يكمل تقليداً قديماً عمره اثنا عشر قرناً في شرقي وغربي حوض المتوسط، وخلال زمن طويل تناوبت فيه الانتصارات والهزائم، وعندما يتصدى الشيخ للإجابة على السؤال الجوهري والأساسي عن سبب ضعفنا؟ سوف يجيب بأنّ عدم إخلاصنا لرسالة الله هو السبب، ليقوم بعد ذلك بعملية فصل بين عقيدة الإيمان الجوهرية والتي تصبح نقية لا تشوبها شائبة، وبين التاريخ الفعلي والذي لا يزيد عن كونه تشويهات لرسالة سماوية أصابتها الخيانة[٤].

كان العروي يرى أن الشيخ، الذي يرتد الصراع في نظره بين الغرب والشرق، إلى صراع بين المسيحية والإسلام، هو تعبير عن مرحلة معينة، هي مرحلة الكفاح ضد الاستعمار، الذي يحتل الأرض تحت راية الانتداب، ويجثم على صدور أبنائها. لكنه في مرحلة ما بعد الاستعمار، سيجد نفسه ملزماً بالدفاع عن حقوق الأكثرية في مواجهة الأقلية، وعندها سوف تغزو خطاباته، تعابير العدالة والاشتراكية، والتي تؤول في النهاية لصالح ماركسية موضوعية، يرشحها العروي على أنها سقف التاريخ[٥].

مجريات الأحداث على الساحة العربية، تقول: إن الشيخ، لما ينتهِ بعد إلى أحضان ماركسية موضوعية، فإنه يرفض وبشدة، أن يكون تعبيراً عن مرحلة معينة مضت وانقضت. فالاحتلال الإسرائيلي لفلسطين، جاء في أعقاب تراجع

= السلفي. وللتوضيح يقول الجابري «نعم، الإنسان بطبيعته يفكر من خلال نموذج، ولكن هناك فرق بين نموذج يؤخذ كـ «رفيق» للاستئناس به وبين نموذج يؤخذ كـ «أصل» يقاس عليه. النموذج حينما يتخذ أصلاً سلفاً يصبح سلطة مرجعية ضاغطة قاهرة تحتوي الذات احتواءًا وتفقدها شخصيتها واستقلالها». المرجع السابق، ص ٥٦.

(٤) عبدالله العروي، المرجع السابق، ص ٤٦ ـ ٤٧. وانظر: فالح عبد الجبار، المادية والفكر الديني المعاصر (دمشق، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ١٩٨٥) ص ١٩.

(٥) حول مفهوم الماركسية الموضوعية، انظر العروي، المصدر السابق، ص ١٩٧ وما بعد.

الاستعمار في جميع أنحاء العالم، وهذا من شأنه أن يطرح فعلاً، السؤال الجوهري، **كيف نجح استعمار استيطاني في الأرض العربية، في الوقت، الذي تراجع فيه الاستعمار تقريباً في جميع أنحاء العالم؟**[٦]. إن ذلك من شأنه أن يقدم للشيخ مزيداً من الفاعلية والمبررات. فالاستعمار لا يزال جاثماً، والغرب يقف إلى جانب إسرائيل ويدعمها، ويشن بلا هوادة الحروب من أجلها، كما تشهد على ذلك كارثة الخليج ١٩٩١. لا بل إن الخطاب التقدمي بكافة صنوفه هو الذي سيتولى تقديم الحجج للشيخ. فإسرائيل هي الخنجر الذي غرسه الغرب الصليبي في الجسد العربي، وهي الصورة الأكثر تجسيداً لعدوانية الغرب المسيحي وإمبرياليته. ومرحلة الكفاح ضد الاستعمار وأعوانه، ما زالت قائمة. هذا الخطاب يتكامل مع خطاب الشيخ ويضفي عليه المشروعية، ويكسبه بعداً شمولياً في تفسيره للتخلف وفشل المشروع النهضوي، والذي يرتد في نظر الشيخ إلى عدم الإخلاص لرسالة الله. وسرعان ما يتحرر الشيخ من أوزار التاريخ، لينكص على عقبيه، مردداً صيحة الخوارج الأولى - لا حكم إلا لله - فهو في هذه المرحلة، لم يعد يطالب بالنهضة أو التجديد أو الإصلاح. إن ما يطلبه الآن أعمق وأشمل: قيام مملكة الله على الأرض وإزالة مملكة البشر، وقيادة البشرية من ظلام الجاهلية إلى نور الإسلام[٧].

وسرعان ما شهدت الساحة العربية، حوادث عنف، بين القيادات الثورية العربية التقدمية، التي تمسك بزمام السلطة وتحتكر العنف بكافة صوره، وبين القيادات الإسلامية، وذلك منذ عام ١٩٥٤ إلى ١٩٦٦ م، العام الذي شهد استشهاد سيد قطب[٨]. مع مطالع السبعينات، والتي تزامنت مع حدوث ثورة مضادة في مصر على حد تعبير غالي شكري[٩]، ومع خروج الجن من القمقم على

---

(٦) سمير أمين، أزمة المجتمع العربي (القاهرة، دار المستقبل العربي، ١٩٨٥) ص ٥٥.

(٧) محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص ٦٦.

(٨) لم نشأ الانسياق وراء بعض الالفاظ التي تحمل دلالات عديدة، حين يسود في بعض الأدبيات لفظ «إعدام سيد قطب» وهو تعبير مشحون بمنطق التشفي، ولذلك آثرنا الابتعاد عنه.

(٩) غالي شكري، الثورة المضادة في مصر (بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٨).

حد تعبير هيكل[10]، كان النظام الاجتماعي العربي الجديد، الذي يشكل النفط المحرك الأساسي له، كأهم عامل أعطى له خصائصه وملامحه الفريدة التي بات يتصف بها[11]؛ يردد صدى الصيحة «لا حاكمية إلا لله» وذلك على لسان بطليه، **المناضل المسلم الساخط، وطالبة الطب المحجبة**، واللذان انخرطا في العمل السياسي في إطار ما سمي بالإسلام الساخط أو الاحتجاجي والذي يؤول في النهاية إلى أحضان الإسلام السياسي، حيث بدأ نجمهما بالسطوع على الساحة السياسية العربية، مع أواسط عقد السبعينات، مع حادث الكلية الفنية العسكرية في مصر ١٩٧٤، وحادث الكلية العسكرية في سوريا ١٩٧٨، لتمتد بعد ذلك سلسلة من الأحداث، من العراق شرقاً إلى تونس والجزائر والمغرب غرباً.

ما يهدف إليه البحث، هو التعرف على الإشكالية التي يثيرها ما ندعوه بالخطاب التقدمي العربي، والذي سنحدد ملامحه لاحقاً، عندما يطال ما يسمى بتيار الصحوة الإسلامية، أو بالأصح الحركات الإسلامية المعاصرة. إذ إن هناك احتجاجاً على طبيعة المصطلح. يقول الشيخ الغزالي: «إن كلمة الصحوة الإسلامية جديدة على مسامعنا نحن المشتغلين بالعمل الإسلامي من عشرات السنين»، ولذلك فهو يؤثر لفظ الحركة الإسلامية أو الفكرة الإسلامية[12].

لكننا قبل أن نتعرف على الإشكالية المبثوثة في ثنايا الخطاب التقدمي، سوف نمهد لإعادة طرح الأسئلة من جديد، لنتعرف على عمق الإشكالية داخل هذا الخطاب.

---

(١٠) محمد حسنين هيكل، خريف الغضب (بيروت، شركة المطبوعات، ١٩٨٣) ص ٢٩١.

(١١) سعد الدين ابراهيم، النظام الاجتماعي العربي الجديد (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢) ص ١٧.

(١٢) يقول الشيخ الغزالي: كان الإخوان يقولون عن دعوتهم، الحركة الإسلامية أو الفكرة الإسلامية أو ما شابه ذلك ويبدو أن كلمة الصحوة التي شاعت بعد نجاح ثورة الخميني «إطلاق أجنبي» ص ١٠٠. انظر كتاب «الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي» (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩).

أولاً ـ هل ترتبط ظاهرة الإسلام السياسي ـ كمصطلح سائد في الأدبيات التقدمية ـ بالثورة المضادة في مصر، وأقصد بذلك الظاهرة الساداتية، كما يشير إلى ذلك الخطاب التقدمي العربي، في إطار محاولات السادات، لإحداث توازن مع القوى اليسارية والناصرية المضادة لتوجهاته، فقامر بإخراج الجن من القمقم؟

ثانياً ـ كيف ترافق، أو توازي، أو تزامن الإسلام السياسي (المشروع الإخواني) مع سنوات ارتفاع قوس الناصرية وازدهارها وهو أمر لا يخلو من دلالة طردية؟[١٣].

ثالثاً ـ كيف نفسر عمومية ظاهرة الإسلام السياسي، وانتشارها في أوساط الشباب العربي، فضلاً عن النوعية الخاصة لهؤلاء الشباب كما يرى باحث عربي[١٤]؟ وهل يمكن تفسيرها على أنها ميل شديد عند هؤلاء الشباب إلى النزعة اللاعقلانية، وكراهيتهم للتفكير المرتكز إلى العقل كما يرى باحث عربي كبير[١٥]؟ لكن السؤال الذي يطرح بموازاة هذه الأسئلة، هو، كيف تحوّل قادة هذه الحركات (سيد قطب مثلاً) من العقلانية والتنويرية إلى الانغلاق والجمودية والقطعية كما يرى الخطاب التقدمي العربي[١٦]؟

رابعاً ـ هل ترتد ظاهرة الإسلام السياسي كما تعبر عنها الحركات الإسلامية المعاصرة، إلى أسباب سيكولوجية بحتة، كمحاولة للهروب من عالم الواقع إلى عالم الميثولوجيا المفلسفة؟ وهل يمكن تفسيرها، بموازاتها ومساواتها مع ظاهرة

---

(١٣) محمد حافظ ذياب، سيد قطب الخطاب والايديولوجيا (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٨) ص ١٢٤.

(١٤) محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف (القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٨) ص ٢٦٤.

(١٥) فؤاد زكريا، دروس من ندوة «الإسلام والعلمانية»، المنتدى، العدد (١٣)، السنة الثانية، تشرين الاول/اكتوبر ١٩٨٦، ص ١٣ ـ ١٥. انظر أيضاً، الحاج وراق، صناعة الوهم: الأسباب الاجتماعية لظاهرة الهوس الديني في السودان. النهج، العدد ١٥، ص ١٠١ ـ ١١٣. ١٩٨٧.

(١٦) يكتب الأستاذ محمود العالم: إن سيد قطب قبل انضمامه لـ «الإخوان» كان صاحب فكر ديني أقرب إلى العقلانية والاستنارة والليبرالية، مرجع سبق ذكره، ص ٢٦١.

تعاطي الحشيش والمخدرات كما يرى كاتب عربي تقدمي؟ أم على أساس أنها نوع من المرض العصبي كما يرى كاتب عربي تقدمي آخر؟ وسنأتي على ذلك في سياق البحث.

خامساً ـ هل ترتد ظاهرة الإسلام السياسي، إلى أصولها الاجتماعية الطبقية، كتعبير عن هجرات ريفية تمركزت حول المدن، وفرضت ثقافتها في إطار عملية ترييف المدينة؟ أم إنها تعبير عن إشكالية المنتج الصغير الريفي؟ ما هي الإشكالية التي يحيلنا إليها هذا الخطاب؟

سادساً ـ هل ظاهرة الإسلام السياسي، هي ظاهرة ظرفية، ترتبط بظروف ظرفية هي الأخرى، ساعدت على ظهورها على مسرح الحياة السياسية العربية المعاصرة، والتي لا تلبث أن تزول بزوال هذه الظروف(١٧)؟ وهل هناك مؤشرات تشير إلى تراجعها في الحياة السياسية العربية، أم إلى استفحالها؟ وهل ظروف الارتهان اليومي والتبعية والانهزامية والتعاون مع الغازي الأجنبي هي ظروف ظرفية على سبيل المثال؟

سابعاً ـ هل الخطاب التقدمي المضاد لخطاب هذه الحركات، الذي يرفع رايات القومية والتقدمية والعلمانية والثورية، والذي يحتكم إلى منظومة قيم معيارية، يستخدمها في الحكم على التيار المضاد؟ يختلف في جوهره، عن جوهر الخطاب المضاد، وهل هو قادر على تخطي حدود خطابه السياسي المؤدلج للمساهمة في معرفة علمية لهذه الظاهرة؟

لا نزعم أن هذه الورقة، سوف تقدم أجوبة ناجزة ونهائية حول هذه الظاهرة المركبة، فهذا جهد يتعداها. لكن فضيلتها تكمن في أنها تعيد طرح

---

(١٧) محمد عابد الجابري، الحركة السلفية والجماعة الدينية المعاصرة في المغرب، ص ١٨٧ ـ ٢٣٦ ضمن كتاب «الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي»، وفي رأيي أن هذه الأحكام، هي أحكام سريعة وذات طابع أدلوجي، فهل الارتهان للخارج وإعادة كمبرودورية المنطقة لصالح الإمبريالية، وبروز إسرائيل إقليمية شرق أوسطية وتدني مستوى الدخل الفردي والاستبداد السياسي والعسكرتاري هي ظروف ظرفية؟ انظر أيضاً رد /عبد الكريم غلاب/ وتعقيبه على بحث الجابري، المرجع نفسه، ص ٢٣٦ ـ ٢٤٧.

الأسئلة على محك الخطاب التقدمي العربي، والتي يتم تجاهلها باستمرار لصالح خطاب سياسوي مؤدلج، ساهم باستمرار في تجاهل الواقع وزيادة الطين بلّة.

ماذا نقصد بالخطاب التقدمي العربي؟

ما نعنيه بالخطاب التقدمي العربي الصادر عن مفكرين عرب تقدميين، بلغة عربية وفكروا فية في أفق عربي[١٨]. والسؤال الذي يطرح هنا، ما هو معيار التقدمية الذي يسم خطاب مجموعة فكرية ما، أو يحجب عن مجموعة فكرية أخرى؟ كان هذا الإشكال قائماً في الحقل السياسي بدون ضوابط معيارية، لكن التقدميين العرب المجتمعين في ندوة سويسرا (كانون الثاني/يناير ١٩٨٣) قاموا بوضع معايير أساسية، تم بموجبها تصنيف التقدميين العرب. ولذلك، سأعتمد في تصنيفي لهذا الخطاب والذي يوسم باليسارية والراديكالية على ما جاء في البيان الختامي لندوة سويسرا. إذ إن المقصود باليساريين التقدميين العرب هم - الشيوعيون العرب والبعثيون والقوميون العرب والناصريون - بكل فرقهم وتشكيلاتهم[١٩]. واليسار التقدمي العربي، يتحدد هنا انطلاقاً من مجموعة القيم المعيارية - وكما أسلفت - وعلى أساس من التضاد مع تيار آخر يتحدد سلباً ويوصف بالرجعية والإنغلاقية والظلامية، ويختصر عادة باسم اليمين العربي، أو بعبارة أدق بما يسمّى بظاهرة الإسلام السياسي، والذي يشمل «كل محاولة لإقحام الدين في التعاملات الدنيوية للأفراد والجماعات»[٢٠]. أو على أنه - أي الإسلام السياسي - هو التعبير العياني عن انحطاط البورجوازية العربية كما يرى كاتب تقدمي عربي[٢١]. والذي يتحدد بالسعي إلى إقامة سلطة دينية لازمنية،

---

(١٨) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص ١٣.

(١٩) لطفي الخولي وأبو سيف يوسف، اليسار العربي الراديكالي (مواقفه، أزمته، رؤيته) ص ١٧ - ٣٥. ضمن كتاب: دراسات في الحركة التقدمية العربية (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية وجامعة الأمم المتحدة، ١٩٨٧).

(٢٠) رفعت السعيد، الإسلام السياسي من التطرف إلى مزيد من التطرف، ص ١٥ - ٣٤؛ مجلة قضايا فكرية، عدد خاص عن الإسلام السياسي. الكتاب الثامن، اكتوبر ١٩٨٩ - القاهرة.

(٢١) فيصل دراج، الوعي الديني والوعي الطائفي، ص ٧٩ - ٨٩. مجلة قضايا فكرية، العدد السابق.

وبالسعي إلى إقامة حضارة بديلة، ويوسم برؤية لاتاريخية[٢٢].

التصنيف السابق، يمثل من وجهة نظرنا، **صيحة حرب**، وعلى حد تعبير أحد خبراء الإناسة (الانتربولوجيا). فاليسار التقدمي العربي، يلملم شتاته ويوسع إطار جبهته، تحضيراً للمواجهة مع تيار الإسلام السياسي المتعاظم على الساحة العربية، لا بل إنه وكما هو واضح، يوسع من **إطار تحالفه الاستراتيجي مع السلطة الحاكمة** والتي صنفت على أنها في باب اليسار العربي، وبذلك أرتدت الارتهانات السلطوية في الداخل والخارج شرعية كبيرة. وفي هذا الإطار يستغرب باحث عربي يساري معروف، بل ويعيب على السلطة في أحد الأقطار العربية، لأنها ترفض تصنيف الاتجاهات الإسلامية على أنها اتجاهات متطرفة[٢٣]. فالخطاب التقدمي العربي، يستبطن ضمناً، دعوة صريحة إلى السلطة، لأن تضرب بيد من حديد على ما يسميها بالاتجاهات المتطرفة، والتي تنتقل من تطرف إلى مزيد من التطرف كما يرى بعض أعلام هذا الخطاب[٢٤]. لا بل إنه يبرر ذلك باسم التقدمية، والتي من شأنها أن تجتث تاريخ المجتمعات التقليدية وتراثها، داعية إيانا للرقص فرحاً على جثة البجعة المحتضرة: المجتمع التقليدي[٢٥]. فالتقدمية تغدو مذبحاً يضحى عليه بتيار عريض من المجتمع العربي بحجة خيانته وتخلفه ورجعيته... إلخ من النعوت. خاصة وأن قادة تيار الإسلام السياسي، يرتبطون بمخطط تآمري، كما يرى أحد أعلام هذا

---

(٢٢) محمود أمين العالم، الدين والسياسة، ص ١٠، المصدر السابق من مجلة «قضايا فكرية».

(٢٣) غالي شكري، بيانان من الإسلام السياسي، ص ٥٣. مجلة الناقد، العدد /٢١/ حزيران ١٩٨٩ م. وكان الدكتور شكري في كتابه عن «الثورة المضادة في مصر»، قد احتج على لفظ تطرف واعتبره خطأ شائعاً، ص ٣١٠.

(٢٤) انظر على سبيل المثال. أ ـ فؤاد زكريا، دروس من ندوة الإسلام السياسي.
ب ـ رفعت السعيد، الإسلام السياسي من التطرف إلى مزيد من التطرف.

(٢٥) هذا ما يدعونا إليه، الاستاذ إحسان مراش في كتابه، «مدخل إلى تطبيق الماركسية في الواقع العربي». الجزء الأول (بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٥) حيث يقول في ص ٧٩: «في كل مرحلة تحول من التاريخ، ثمة إذن **بجعة تحتضر**، أشكال معنوية إنسانية جميلة تموت، وفي ثنايا الأشكال نفسها، ثمة أيضاً قصيدة شعرية، ما تزال خفية، مبثوثة، تحتاج إلى شاعر، وهذا **الشاعر هو الماركسي**».

الخطاب، يستهدف ضرب اليسار والذعر منه[٢٦]. ويستهدف أيضاً ـ وكما يرى آخر ـ تشويه سمعة الاتحاد السوفياتي، والعمالة في الوقت نفسه لقوى أخرى يابانية أو أمريكية[٢٧]. خاصة وأن دائرة الإسلام السياسي كما تصورها **العقلية التآمرية** السائدة في صفوف اليسار العربي[٢٨] تتجاوز حدودها، لتشمل شخصيات فكرية مستقلة لمجرد أنها دافعت عن الإسلام، من **إدوارد سعيد** صاحب المؤلف الشهير الموسوم بـ «الاستشراق»[٢٩] إلى **أنور عبد الملك** الذي طور هذا المفهوم في كتابيه «ريح الشرق» و«تغيير العالم»[٣٠]. إلى «**كاهن قبطي**

---

(٢٦) غالي شكري، الثورة المضادة في مصر، ص ٣٢١.

(٢٧) كثيراً ما يسوق أعلام اليسار العربي الراديكالي، في خطاباتهم، اتهامات من نوع غريب وساذج، وعلى سبيل المثال، ففي بحث كتبه **فؤاد زكريا** بعنوان «**أوهام الرؤية الاستراتيجية**» يرد فيه على كتاب «ريح الشرق» الذي ألفه الدكتور **أنور عبد الملك**؛ اتهم فيه عبد الملك بأنه داعية للإسلام السياسي، وأنه يستهدف تشويه سمعة الاتحاد السوفياتي، وأنه عميل للسادة اليابانيين الجدد. انظر فؤاد زكريا، العلاقة بين الشرق والغرب: أوهام الرؤية الاستراتيجية، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد /٤/ شتاء ١٩٨٧، ص ٣٠١ ـ ٣٣١. ومثال آخر نأتي عليه، فعندما كتب **ادوارد سعيد** مؤلفه «الاستشراق» كان رد فعل اليسار العربي عليه غريباً. فقد اتهمه صادق جلال العظم بأنه داعية للإسلام السياسي، وأنه عميل لوكالة الاستخبارات الامريكية. انظر صادق جلال العظم، الاستشراق والاستشراق المعكوس، دار الحداثة، ١٩٨١. وعلى المنوال نفسه والنهج كتب البيطار رده في كتابه تحت عنوان، من الاستشراق الغربي إلى استشراق عربي، انظر كتابه الموسوم بـ «حدود الهوية القومية» (بيروت، دار الوحدة، ١٩٨٢) ص ١٥١ ـ ١٩٦.

(٢٨) خلدون حسن النقيب، العقلية التآمرية عند العرب (مجلة العلوم الإجتماعية، العدد /٤/، المجلد /١٢/ شتاء ١٩٨٤ جامعة الكويت). والعقلية التآمرية، هي طريقة في التفكير الانفعالي، تدعو إلى الاعتقاد، بأن هناك مؤامرة تحاك في السر، وبشكل واع ومقصود بالظرف الذي يصدر عنه هذا التفكير، وتستهدف ـ مثلاً هنا ـ القضاء على اليسار العربي ورسالته الخالدة، ص ١٧١ ـ ١٨٣. وخير مثال على هذه العقلية في صفوف اليسار العربي ما كتبه /الحاج وراق/ عن «صناعة الوهم وظاهرة الهوس الديني» مجلة النهج، ص ١١١ العدد (٥) ١٩٨٧ (٢٩) ـ ادوارد سعيد، الاستشراق، نقله إلى العربية كمال أبو ديب (بيروت، مؤسسة الابحاث العربية، ١٩٨١) وقد أحدث هذا الكتاب ضجة كبيرة في أوساط اليسار العربي، لأنه انتقد النزعة الاستشراقية في خطاب ماركس بشأن الشرق. انظر الصفحات ص ١٧١ ـ ١٦٤.

(٣٠) أنور عبد الملك، أ ـ ريح الشرق (القاهرة، دار المستقبل العربي، ١٩٨٥).
ب ـ تغيير العالم (الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٨٦).

غير منضبط» لأنه أدان سلمان رشدي[٣١].

التفسيرات التي يقدمها الخطاب التقدمي لظهور الحركات الإسلامية المعاصرة:

في قراءته لتاريخية ظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة، وأقصد جملة الأسباب التاريخية والاجتماعية والاقتصادية التي ساهمت في ظهور الحركات وانتشارها في صفوف الشباب العربي. نعثر داخل الخطاب التقدمي على رؤى متناقضة حيناً، ومتوازية متساوية حيناً آخر. ولكنها تحتكم جميعاً إلى إطار مرجعي واحد، وهو هنا الماركسية الشائعة وليس الماركسية كمنهج، في رؤيتها للعامل الديني وتجلياته عبر التاريخ.

كانت هزيمة ١٩٤٨ م بمثابة نعمة في منظور **البيطار**، لأنها كشفت الأساس القديم للمجتمع العربي والمتمثل في تقليديته. وعبر هذا راح البيطار يشكر القدر التاريخي الذي ساهم في الهزيمة والتي ساعدت على تعرية أساسات هذا المجتمع[٣٢]. ومن هنا راح يبشر بـ «الإيديولوجية الانقلابية» في أوساط الشباب العربي، لكي تكون أداته لتغيير الواقع الاجتماعي والتاريخي للأمة العربية[٣٣]. لكن هزيمة /١٩٦٧/، فاقت كل النعم التي يمكن استخلاصها كما يقول العروي[٣٤]. على أنها من جانب آخر جددت الدعوة إلى الهجوم على القيم التقليدية (من العروي إلى ياسين الحافظ إلى سمير أمين وغيرهم) والتي تجد ركيزتها في الدين. وعبر هذا كانت الحاجة تتنامى وتتزايد من أجل **بيان ضد الدين**، باعتباره وعلى حد تعبير يساري عربي «أحصن قلعة ضد الدين يبذلون الجهود لتغيير الأوضاع تغييراً ثورياً»[٣٥]. بيان يبشر بإمكان تنحيته أو زواله. وجاء البيان على يد **العظم** في نقده للفكر الديني، حيث راح العظم يبشر بانهيار

---

(٣١) غالي شكري، بيانان من الإسلام السياسي، مجلة الناقد، ص ٥٤، العدد /١٢/، ١٩٨٩.
(٣٢) نديم البيطار، الفعالية الثورية في النكبة (بيروت، دار الاتحاد، ١٩٦٥) ص ٦١.
(٣٣) نديم البيطار، الإيديولوجية الثورية (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٨٢) ص ٢٣.
(٣٤) عبدالله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، ص ١٨.
(٣٥) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني (بيروت، دار الطليعة، ١٩٦٩) ص ٢٣.

الدين «كآخر حصن في يد البورجوازية لمواجهة الماركسية»[٣٦]. ويضيف: «يبدو لنا أن الموقف الديني القديم الممتلىء بالطمأنينة والتفاؤل في طريقه إلى الانهيار»[٣٧]. وقد عزا ذلك لأسباب عديدة، منها:

أولاً ـ لأننا نمر في طور نهضة مهمة، وبانقلاب علمي وثقافي شامل.

ثانياً ـ وننا نمر في مرحلة تتميز بتحويل صناعي واشتراكي جذري.

ثالثاً ـ لأننا تأثرنا إلى أبعد الحدود بأخطر كتابين صدرا في القرن الأخير وهما «**رأس المال**» و«**أصل الأنواع**» لداروين[٣٨]. وقد تساءل العظم، موجهاً التساؤل إلى أصحاب القناعات الثورية «هل باستطاعتي أن أتقبّل بكل نزاهة وإخلاص المعتقدات، التي تقبلها آبائي وأجدادي دون أن أخون مبدأ الأمانة الفكرية»[٣٩]؟ وطبعاً كان الجواب **لا**، فلقد ولى «الموقف الحازم نحو الدين ومشكلاته مع أشلاء المجتمع التقليدي الإقطاعي الذي مزقته الآلة ونخرت عظامه التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية الحديثة»[٤٠].

هذه التبشيرية جاءت بعد هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧، أي في فاصل زمني لا يزيد عن خمس سنوات، بين موت سيد قطب ١٩٦٦، وخروج الجن من القمقم في زمن الثورة المضادة ١٩٧١، وفي الوقت الذي تحولت فيه «الإيديولوجية الانقلابية» إلى «الإيديولوجية الثورية»[٤١]. لكنها لم تنجح في الوصول إلى قلوب وعواطف وعقول الشباب العربي. فالشباب العربي تحول

(٣٦) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ص ١٨٩.
(٣٧) المصدر السابق، ص ١٨.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢١.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(٤١) بعد هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧. وبعد زوال النقمة التي يمكن استخلاصها من هزيمة ١٩٤٨ ـ قام الدكتور نديم البيطار، بإعادة طباعة كتابه «الإيديولوجية الانقلابية» تحت عنوان «الإيديولوجية الثورية» معللاً ذلك بالقول إن الانقلابية هي أكثر تحولاً وجذرية من الثورية. ولذلك آثر الأصطلاح هذا، تحت تأثير وقع هزيمة حزيران. انظر الإيديولوجية الثورية، ص ٤.

بالآلاف إلى التنظيمات الإسلامية. والدراسات الميدانية، التي طالت، **منظمة التحرير الإسلامية، وجماعة التكفير والهجرة**، تشير إلى إن متوسط أعمار أعضاء الجماعة بين ١٧ و٢٦ سنة[٤٢]. والنظام الاجتماعي العربي الجديد ـ الذي لمحنا إليه ـ يتسم بفاعلية هذا الشباب ممثلاً بالمناضل المسلم الساخط، والذي وصف على أنه وطني واشتراكي ومناهض للاستعمار «ولكنهم ـ أي الشباب المسلم ـ لا يستخدمون هذه المصطلحات بسبب ما ارتبطت به في مراحل سابقة: إن سعيهم نحو الأصالة والكرامة والمساواة والاستقلال، كل هذا يلقى تسمياته ومصطلحاته من واقع التراث الإسلامي»[٤٣].

والسؤال هو: كيف يفسر الخطاب العربي اليساري التقدمي، انتشار ظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة، في عقد السبعينات وما بعد؟

المتتبع لهذا الخطاب، يلحظ إجابات متباينة، إلى جانب إجابات يجمعها قاسم مشترك اجتهدت لتقديم تفسير لنشأة هذه الحركات.

أولاً ـ التفسير السيكولوجي ـ العصبي: يرد هذا التفسير، انتشار الحركات الإسلامية في أوساط الشباب العربي، وبخاصة في الوسط النوعي، إي في الكليات العلمية (الطب والهندسة والعلوم) إلى نوعٍ من المرض العصبي، والذي يستدعي الحاجة إلى تطبيق المناهج الحديثة لعلم النفس المعاصر. يقول أركون «إن المتزمتين والمتعصبين ينتمون إلى كليات العلوم، إنها ظاهرة تستحق التأمل والتفكير، أعتقد أنه ينبغي دراسة هذه النفسية بكلا النوعين من العقل ضمن منظور تاريخي وضمن منظور الاكتشافات الحديثة الخاصة بالإنسان العصبي «L'Hommeneurnal»[٤٤]. ويذهب غالي شكري إلى أبعد من ذلك، حين يربط بين ظاهرة الإسلام السياسي وانتشارها، وبين انتشار المخدرات كرد فعل سيكولوجي يقوم به الإنسان المقهور على جملة التحديات، وعلى غياب

---

(٤٢) محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف، ص ٢٦٤.

(٤٣) سعد الدين ابراهيم، النظام الاجتماعي العربي الجديد، ص ٥٠.

(٤٤) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي. ترجمة هاشم صالح (بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦) ص ٢٧.

الحلم الوطني والقومي والإنساني. يقول: «البحث عن مخرج هو الشغل الشاغل لمن نسميه بالمواطن العادي، وقد تبدي الخلاص في **ثلاث وسائل**، قد يجد المواطن ضالته في إحداها أو اثنتين منها أو بها جميعاً حسب الحال، الأولى في التزايد السكاني المروع، وكأننا أمام ظاهرة الانتحار الجماعي بالمزيد من التكاثر، ورغم كل ما يقال عن أزمة الزواج والإسكان والفقر. والوسيلة الثانية هي الإدمان على أحدث منجزات التخدير، والوسيلة الثالثة هي اللجوء إلى التنظيم الديني أو الديني الاجتماعي أو الديني السياسي، والوسائل الثلاث مرتبطة بعضها ببعض من ناحية، ومرتبطة بالانهيارات الكبرى في الاقتصاد والفكر من ناحية أخرى»[٤٥].

إن الإنسان المقهور، بتزمّته وتمسكه بالتقاليد، والذي يأخذ طابعاً قهرياً مرضياً وعلى حد تعبير مصطفى حجازي: وبنكوصه إلى الماضي واحتمائه بأمجاده وأيامه السعيدة، يلجأ بذلك إلى أوالية شائعة في حالات الفشل، تدفعه إلى أحضان الدين وإلى مزيد من التعنت والتزمّت[٤٦].

هكذا تظهر الحركات الإسلامية على أنها تعبير عن أوالية شائعة في حالات الفشل، يلجأ إليها الإنسان المقهور، أو الإنسان العصبي على حد تعبير أركون. هذا التفسير لا يكلف نفسه عناء البحث، عن صيغة التساؤل المطروح في البداية، عن كيفية تزامن المشروع الإخواني، وترافقه وتوازيه، مع سنوات ارتفاع قوس الناصرية وازدهارها كمشروع قومي وكحلم وطني عربي كبير. إن أقصى ما يحيلنا إليه هذا التفسير/لخطاب. هو إقناع المخاطبين **بضرورة الحجر الصحي على الشباب المسلم المنضوي** في إطار الحركات الإسلامية وإيداعهم المصحات العقلية ريثما يتم شفاؤهم، وعبر هذا يظهر جلياً هذا الترابط الخفي والجلي بأنه واحد بين **المعرفة والسلطة**. بين المعرفة التي يذكيها الخطاب التقدمي العربي، وبين رغبته في ممارسة السلطة أو التعاون مع السلطة الحاكمة للوصول

---

(٤٥) غالي شكري، بيانان من الإسلام السياسي، ص ٥٤.

(٤٦) مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: سيكولوجيا الإنسان المقهور (بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦) ص ١٢٠ وما بعد.

إلى الهدف المتمثل بالحجز على الآخر، أو نفيه وتشريده، أو سحله عنوة تحت سلاسل دبابات النظم الحاكمة.

ثانياً ـ التفسير الثاني: يتميز هذا بالتباين والتناقض والتكامل بآن واحد. فقد تعددت التفسيرات لظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة. ففي حين نجد أن انتشارها، يعزى إلى أسباب عديدة، مثل انحطاط البورجوازية العربية، وهزيمة حزيران، وتراجع المشروع الوطني(٤٧). حيث ساهمت هذه الأسباب الموضوعية في صعود الوعي الديني وتجلّيه في الحركات الإسلامية؛ فإن الدكتور رفعت السعيد يدفع باتجاه أعمق، باتجاه التفسير السيكولوجي والذي يجد تعبيره على صعيد الإنسان المقهور «معلم المدرسة». فمن وجهة نظره، أن التعليمية القائمة على التلقين، تشكل الأساس المتين والصلب الذي يعين على انتشار الواعظين والأئمة وفاعليتهم، وعلى انتشار ظاهرة التطرف الديني في أوساط المثقفين والمهنيين. يقول: «وإذا لاحظنا أن التعليم في المحاور الثلاثة، يقوم بالأساس على التلقين، وعدم الدعوة إلى إعمال الفكر، أو تنشيط العقل، ومع وجود التناقض بين مكونات الفئة المتعلمة، يمكن للفكر القائم أساساً على التلقين، وعدم الدعوة إلى إعمال الفكر، أو تنشيط العقل، ومع وجود التناقض بين مكونات الفئة المتعلمة، يمكن للفكر القائم أساساً على التلقين النصي أن يجد لنفسه سطوة وسط هذه الفئة. حيث أعتاد الجميع أن تهبط المعرفة من أعلى، من مدرس الفصل، أو أمير الجماعة... سيان»(٤٨).

وعبر الإطار نفسه يساهم الأستاذ محمود أمين العالم في بحثه عن «**الوعي والوعي الزائف**» الذي ساهم في إخراج الحركات الإسلامية المعاصرة إلى الوجود في انكار فهم شمولي ليحيط بالظاهرة، فهو يعزو انتشارها إلى أسباب عديدة منها انتشار الأمية، لأن المشروع الناصري لم ينجح في القضاء على الأمية، ولا في إحداث ثورة ثقافية، تقتلع جذور التخلف الفكري والسلفية الجامدة. ومنها هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧ وما كشفته من خلل قيمي وهيكلي

(٤٧) فيصل دراج، الوعي الديني والوعي الطائفي، ص ٨٨.

(٤٨) رفعت السعيد، الإسلام السياسي من التطرف إلى مزيد من التطرف، ص ١٩.

في النظام كله، ومنها انتقال هيمنة السلطة إلى شرائح بورجوازية قديمة وجديدة وطفيلية، ومنها العنف وإهدار الكرامة الإنسانية والذي كان شرخاً في المصداقية التقدمية للمشروع الناصري، ومنها وهو الأهم «استخدام الإخوان المسلمين كأداة من قبل السلطة لتدعيم هذا التوجه لمواجهة الناصريين والماركسيين، وهي الورقة التي لعبتها الثورة المضادة بقيادة السادات، وهذا ما تؤكده معظم الدراسات»[٤٩].

ويذهب الأستاذ محمد حسنين هيكل إلى القول: «إن السادات كان مشغولاً بأعدائه الشرسين، من ناصريين ويساريين ومثقفين ومن بقوا من الوفديين، ولذلك سعى لاستغلال الدين، من خلال لقب الرئيس المؤمن، وإصراره على حضور صلاة الجمعة، وتقوية محطة القرآن الكريم، واستغلال الدين في الجامعات»[٥٠]. ويضيف سعد الدين إبراهيم: «وجاء السادات أيضاً ليتبع الخطى المفضلة لحكام مصر، فكان أن سعى لاستغلال هذه الروح الجديدة التي سادت بين الشباب. كان بحاجة إلى قاعدة شعبية، يوازن بها قاعدة الناصريين واليساريين، الذين كان يراهم بمثابة تحدٍ خطير لزعامته»[٥١].

عبر هذا الإطار، سوف يدفع الجناح الماركسوي في الخطاب التقدمي العربي إلى الواجهة، مجموعة من التحليلات الطبقاوية، أو الماركسوية المبتذلة التي تحتكم إلى الأدلوجة المتخشبة، بصورتها النصية المقدسية وليس إلى واقع تاريخي. فالدكتور حسين مروة، يعزو انتشار ظاهرة الإسلام السياسي إلى مجموعة عوامل تميل لصالح أدلوجة ماركسوية. ومن هذه العوامل، غياب البديل الثوري عن قيادة البورجوازية الصغيرة، والأزمة التي تعيشها حركة التحرر الوطني، وأزمة الفكر القومي العربي بوجه عام[٥٢]. على حين نجد أن هذا الدفع الماركسوي

---

(٤٩) محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٧.
(٥٠) محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦.
(٥١) سعد الدين ابراهيم، المصدر السابق، ص ٤٥.
(٥٢) حسين مروة، التيارات الدينية المعاصرة: تاريخيتها ومنحنياتها الجديدة، مجلة الطريق، العدد ٢١١ ـ نيسان/إبريل ١٩٨٧، ص ٢٠٤ ـ ٢٢٨.

يصل إلى القمة عند فالح عبد الجبار والذي يعزو انتشار هذه الظاهرة وعبر منظور ماركسوي صارم إلى سببين: الأول: «غياب العلمنة الكاملة، والثاني: تغييب الوجود المنظم الواعي للطبقة العاملة»[٥٣].

إن الأسباب العامة التي يجري التأكيد عليها [هزيمة حزيران، تعثر المشروع القومي الديمقراطي، غياب البديل الثوري (الطبقة العاملة)، عجز اليسار الثوري عن استقطاب الجماهير] في معرض الحديث عن أسباب انتشار الحركات الإسلامية المعاصرة، لا تحظى بالتحليل الدقيق، لأن الأدلجة تسبق كل تحليل هنا. فهذه الظاهرة، وأقصد ظاهرة الحركات الإسلامية، ليست ناتج تعثر المشروع القومي وحسب، بل هي ظاهرة موضوعية وعريقة، ومجرد وصفها بالسلفية دلالة على ذلك. حيث تمتد جذورها من الأفغاني إلى مالك بن نبي على سبيل المثال. وأصفها بالموضوعية لأنها فعلاً حركة جماهيرية، وبالعراقة لأنها تمتح من موروث عريق وهو هنا الإسلام.

إن التبشيرية الساذجة في أوساط الخطاب التقدمي، التي برزت بزوال الدين وتجلياته، لم تكن تستند إلى تحليل علمي دقيق للواقع، وإلا كيف نفسر انتشار هذه الحركات وعموميتها، من هنا منشأ الالتباس والتباين والتناقض في هذا الخطاب الذي لم يمل من التشدق بخطاباته الجاهزة والمسبقة الصنع كالقول مثلاً: «إن الإيديولوجية الدينية هي السلاح النظري بيد الرجعية العربية في حربها المفتوحة ومناوراتها الخفية على القوى الثورية والتقدمية في الوطن»[٥٤]. و«إنها التعبير الحي عن سيادة الفكر الإقطاعي وعن انحطاط البورجوازية العربية»[٥٥]. أو كتعبير عن تذبذب البورجوازية الصغيرة كما يكتب مروه[٥٦]. أو دلالته على الطابع التخلفي للبوجوازية العربية المعاصرة عن بناء حضارة

(٥٣) فالح عبد الجبار، التطور الرأسمالي وبنية الوعي الديني الإسلامي: ملاحظات أولية ـ مجلة الطريق، العدد السابق، ص ٢٢١ ـ ٢٣٢.

(٥٤) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ص ٩.

(٥٥) فالح عبد الجبار، المصدر السابق، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(٥٦) أ ـ فيصل دراج، المصدر السابق، ص ٨٣.
ب ـ حسين مروة، المصدر السابق، ص ٢٠٤ ـ ٢٢٠.

جديدة[٥٧]. أو دلالة أخرى على عجز اليسار عن تقديم البديل الملائم وتعبئة الجماهير حوله[٥٨].

وإنطلاقاً من أن الظاهرة الدينية هي ظاهرة جماهيرية، وأن الأدلوجة الماركسية هي الأخرى أدلوجة جماهيرية لا يمكن أن تكون معادية للإسلام مثلاً[٥٩]، كان من المفروض على هذا الخطاب أن يذكي فهماً جديداً لهذه الظاهرة خارج قوالبه الجاهزة، ونصيته الموثقة، وتعميماته الطبقاوية، والتي انحصرت مساهمتها في حجب الواقع وزيادة الطين بلة، وأمام هذه الحالة كان على اليسار الماركسي بالأخص، والذي يجتهد على صعيد النص وليس على صعيد المادية التاريخية كمنهج، والذي يدور في إطار ماركسوية مبتذلة ـ والتعبير للدكتور سمير أمين ـ أن يسند ظهره إلى جدار السلطة الحاكمة، ليحمي امتيازاته التي تقدمها له السلطة ثمناً لسكوته عن جرائمها، حيث تطغى أيضاً التحليلات التي يسوقها عبر مفاهيمه المجردة، مزيداً من الشرعية والشرعنة على المذابح الجماعية التي تقدم على مذبح التقدم المطلوب. فطريق التقدم معبدة بالجثث والدماء.

ثالثاً: التفسير السوسيولوجي للظاهرة الدينية:

في بحثه عن الأصول الاجتماعية لظاهرة الحركات الإسلامية، يرى الخطاب التقدمي العربي، أن هذه الحركات تنتشر في أوساط ريفية، وبهذا يحيلنا إلى طرافة من نوع جديد. فالأدلوجة التي توجه هذه الحركات لا تزيد عن كونها، أدلوجة ريفية في عالم مدن. هذا التفسير يتبناه عديدون، فالأستاذ محمود أمين العالم، يعزو انتشار الادلوجة الغيبية في أوساط آلاف من الشباب بقوله: «كانوا من أصول ريفية فقيرة، ممن نزحوا إلى المدن الكبرى للعلم أو بحثاً عن العمل، وأن معظمهم جاء من قرى ريفية صغيرة إلى القاهرة أو الاسكندرية أو أسيوط، لاستكمال دراستهم الثانوية أو الدخول في الجامعة أو البحث عن عمل، وهم

---

(٥٧) عفيف فراج، دراسات يسارية في الفكر اليمني (بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٠) ص ١٨٩.
(٥٨) محمد حافظ ذياب، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢.
(٥٩) برهان غليون، الإسلام والسلطة الاجتماعية، مجلة المستقبل العربي ص ٣٥، العدد، ١٠/١٩٨٩.

من أسر من فئـات وسطى وصغـرى، من موظفـين حكوميـين أو تجار صغـار أو مزارعين صغار»[٦٠]. ويكتب الأستاذ فالح عبـد الجبار في مـلاحظاتـه الأولية عن التطور الرأسمالي وبنية الوعي الديني الإسلامي عن انتشار هذه الحركات، حيث يعـزوه إلى إشكاليـة المنتج الـريفي الصغير والتي تتجـلى في شكل ديني لـه ثبات القانون، والذي يهاجر إلى المدينة حاملاً معه تـأثيرات الـريف إلى المدينـة وليس العكس. يقـول: «إن عنـاصر الغيبيـة مـاثلة في وعي المنتـج الـريفي بشكلهـا الإيماني، السياسي، والمديني، أيضاً بحدود معينة»[٦١]. ويضيف «إن نمو الحركات الـدينية الـراهنة هـو عمومـاً، تعبير عن احتجـاج المنتـج الـريفي الصغـير عـلى التناقضات الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ السياسية، لرأسمالية الدولة التابعـة في طور تأزمها، وفي ظـل ضعف أو غياب أو تغييب، أي شكـل علماني آخر منـظم، لا سلفي»[٦٢]. هكذا يظهر «أن غياب العلمانيـة وتغييب الشكل العلماني المنـظم هو شرط نشـوء البديـل الفلاحي بـردائه الـديني، وبخاصـة تغييب الوجـود المنظم للطبقة العاملة»[٦٣].

وبالرغم من إن الدكتور مروة يعزو ذلك إلى ما يسميـه «تشوه الـوعي لدى الفئات الفقيرة /الـبروليتاريـة الرثـة/ المهمشة والتي تعـاظم عددهـا ووزنها، في الريف وفي المدينة على السواء»[٦٤]. إلا إن الدكتـور محمد حـافظ دياب في بحثـه عن الشروط المـادية للخـطاب القطبي، يعيـدنا من جـديد إلى مقـولة الادلـوجة الـريفيـة. فهـو يـرى أن الخـطاب القـطبي الـذي تؤول إليـه جميـع الخـطابـات الإسلامية المعاصرة، هو في النهاية تعبير حي عن ادلوجة ريفية مسحوقة في عـالم مدن، «فالشرائح الجماهيرية الريفية المهاجرة إلى المـدن، تستقر في شرائـح يطلق عليها» أحياء الحافة الغضـة Septic Fringes التي تفتقر للخـدمات وتقـترب من

(٦٠) محمود أمين العالم، المصدر السابق، ص ٢٦٤.
(٦١) فالح عبد الجبار، المصدر السابق، ص ٢٢٦.
(٦٢) فالح عبد الجبار، المصدر السابق، ص ٢٢٩.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.
(٦٤) حسين مروة، الدين والسياسة، ص ١٠.

مدن الأكواخ Shanty Towns والتي تظهر على أنها أشبه بمستعمرات فلاحية تحيط بالمدن الكبيرة الرئيسية. وتتميز هذه الجماعات المهاجرة بسيادة مناخ الثقافة القروية، بتقاليدها المحافظة على درجات متفاوتة، وارتفاع نسبة الأمية، التي تتحدد بالضرورة من امتلاكها لوسائل المعرفة والوعي السياسي، إضافة إلى وطأة المصاعب والمشكلات الإقطاعية التي تعانيها، وقد شكلت هذه الجماعات عاملاً سوسيولوجياً هاماً لانتشار التيار الديني»[٦٥].

هذا التفسير يسود في أوساط الماركسوية التقليدوية ويطغى على الخطاب الماركسوي العربي. حيث ترتد هذه الظاهرة إلى موجات من الهجرة الريفية التي غزت المدن، وما تحمله من ادلوجة غيبية هيأت مرتعاً خصباً لنشوء هذه الحركات. هذا التفسير، يضعنا في الحقيقة، في مواجهة إشكالية من نوع غريب، يدفعها هذا الخطاب بلا وعي منه إلى الواجهة. ويمكن تلمس بعض عناصرها:

أولاً ـ إن هذا التفسير يحمل في ثناياه، نظرة، سلفوية ماركسوية مستترة حفية وظاهرة، تحتقر الفلاح وثقافته.

ثانياً ـ إن هذا التفسير يحمل في ثناياه، أيضاً، نزعة إستشراقية تحقيرية للدين الإسلامي، على أنه دين البساطة والبداوة والريف[٦٦].

ثالثاً ـ يحيلنا هذا الاجتهاد/لتفسير الذي يرتدي طابع التحليل السوسيولوجي، إلى معادلة مستحيلة الحل، وتتمثل في أن الحركات الإسلامية المعاصرة، ليست، إلا تعبيراً عن صراع تاريخي بين المدينة والريف، لم ولن ينتهي إلا بترييف المدينة، أو تمدين الريف، خاصة، وأن هذا الخطاب، هو مع تمدين الريف عنوة.

(٦٥) محمد حافظ ذياب، المصدر السابق، ص ٢٥. يكتب الدكتور ذياب قائلاً: «لعله من التبسيط هنا أن نفسر انتساب بعض من هؤلاء المهاجرين إلى جماعة الإخوان المسلمين لما ساد هذه الجماعة من إيديولوجية»، ص ٣١.

(٦٦) هذا ما أكده ادوارد سعيد في كتابه عن «الاستشراق»، فلكي يُفهم الإسلام، يجب تقليصه ـ كما يرى الاستشراق ـ إلى الخيمة والقبيلة.

رابعاً ـ إن هذا التفسير/التحليل السوسيولوجي، يحيلنا، أيضاً، إلى إشكالية جديدة، تحمل في ثناياها، نظرة نخبوية، وطبقوية، واستعلائية، تهدف إلى إقصاء الجماهير العريضة، عن المشاركة، في الحياة السياسية، بحجة من تخلفها التاريخي، والذي يرتد هذه المرة بمفعول رجعي إلى عصر أبدي يتمثل في سيادة الوعي الغيبي، لأنه يعترف ضمناً ومسبقاً، بصعوبة تمثل الأدلوجة التقدمية ـ الماركسية في الريف، والمستعمرات الريفية التي تحيط بالمدينة.

خامساً ـ إن هذا التفسير السوسيولوجي، يقدم لنا الدليل على تناقضه وتهافته، وبالتالي على تناقض وتهافت الخطاب التقدمي العربي. فهذا الخطاب لا يمل، ولا يكل، عن تذكيرنا، بأن الشارع العربي بعماله وفلاحيه، كان مع اليسار العربي، ثم يعود أدراجه ليقول: إن الادلوجة السائدة في صفوف العمال والفلاحين هي ادلوجة دينية غيبية فلاحية[٦٧].

سادساً ـ إن الخطاب التقدمي العربي في تفسيره/تحليله، لظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة، يحتكم ويستند إلى فرضية ماركسوية، تضفي الشرعية على المصادرة التي يقوم بها هذا الخطاب، حيث يتم قسر الواقع لصالح الخطاب، والخاص لصالح العام، وتقوم هذه الفرضية على تهميش كل أشكال الوعي ما قبل الطبقي، وتربط الوعي السياسي بالتطور الطبقي وبذلك تنفي كل أشكال وتجليات العامل السياسي، وتحصره بشكل واحد. مع أن الدراسات الإناسية (الانتربولوجية) الحديثة في المجال الإفريقاني ـ على سبيل المثال ـ تشير إلى غنى هذه الظاهرة، وأقصد الإناسة السياسية ـ وتنوعها وامتدادها. فالكثير من الحركات السياسية في أفريقيا، كما بين **بالانديه** وزملاؤه ممن كتبوا في حقل الإناسة السياسية، تظهر على شكل حركات دينية مهدوية (نسبة إلى المهدي المنتظر)[٦٨]. بالإضافة إلى ذلك، فإن هذا الخطاب في رؤيته لانتشار هذه

---

(٦٧) هذا التناقض يجد تعبيره في ما يكتبه غالي شكري؛ انظر: الثورة المضادة في مصر، الصفحات ٢٥١ و٢٤٩، ٢٦٠.

(٦٨) جورج بالانديه، الانتربولوجيا السياسية، ترجمة جورج أبي صالح (بيروت، معهد الإنماء =

الحركات، فإنه يحيلنا من جديد، ومن حيث لا يدري إلى ماكس ڤيبر Weber بدلاً من ماركس. ففي هذه الأوساط الفقيرة والمهاجرة، يتجلى الدور الكبير للشخصيات الكارزمية (حسن البنا، سيد قطب... إلخ). وهنا نعود من جديد، للبحث عن دور البطل، القائد، الملهم، في قيادة الجماهير.

موقع الظاهرة الإسلامية في الخطاب التقدمي العربي: الإشكالية المستمرة:

أمام غياب نظرية عربية تقدمية حول الدين، يجد الخطاب التقدمي العربي (الماركسوي خاصة)، نفسه ملزماً بالعودة إلى المثال، لا إلى الواقع والخصوصية، فهذا الخطاب ظل يمتح من الرؤية السلفية للدين التي أذكاها ماركس في مقدمته لنقد الاقتصاد السياسي، وفي كتابه الموسوم بـ «**حول الدين**»، وهذه الرؤية الماركسية، تضفي على الدين، حكم قيمة سلبي، وهي بذلك، تمتح من رؤية أوروبية متمركزة على الذات، وجدت تعبيرها في كتابات فلاسفة وإنتربولوجيين من القرن التاسع عشر[٦٩]. الخطاب الماركسي العربي، يجد نفسه باستمرار أمام هذه الإشكالية المستمرة، الإشكالية التي تتمثل في فاعلية الدين على صعيد الجماهير، وقدرته على تجنيدها في الدفاع عن الأرض والوطن، بحيث أصبح الدفاع عن الدين الإسلامي، في تاريخ المنطقة العربية دفاعاً عن هوية، عن جماعةٍ وأرض. ومن هنا الإشكالية التي يواجهها الخطاب الماركسوي العربي في فهمه القاصر لهذه الظاهرة التاريخية. حيث تترشح عبر شقوقه وفجواته، معظم المواقف المتناقضة، والمتكاملة والحسيرة التي لا يمكن إلا أن تقر بعجزها عن فهم الظاهرة الدينية، ولهذه الأسباب، نجد باستمرار، أن القول السياسي هو الذي يسم الخطابات التقدمية عندما تعالج مسألة بالغة الأهمية والخصوصية، بحيث يمكن القول مثلاً: إن القول السياسي في الخطاب التقدمي العربي عندما يعالج

= القومي، ١٩٩٠). والحقيقة، فإن لهذا الكتاب قيمة علمية ومنهجية كبيرة، وقدرة على زحزحة الكثير من المفاهيم الشائعة والمتعالة.

(٦٩) انظر، كارل ماركس وفريديريك انجلز، حول الدين (بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٤) نقله إلى العربية ياسين الحافظ، تحت اسم مستعار هو «زهير حكيم».

ظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة، هو الغائب الحاضر إبتداءً، والحاضر الغائب دائماً[٧٠].

هذا الخطاب المؤدلج والمسيّس، هو الذي يحيلنا باستمرار إلى باحة أدلوجة مثالية، تحكمها رؤية ماركسية مسبقة. تضيق من خناقها وسعتها، وتقوم بمصادرة التاريخ والواقع لصالح رؤية مسيسة لا تقدم، بل هي لا تتجاسر، على تقديم تحليل دقيق للواقع العربي بكل صوره ولإرتهاناته، بل هي تمهد القاع لإقامة تعارض منطقي، يقود بدوره إلى نفي للآخر وتشريده وإلى شَرْعَنَة تشريده، وتفتح الباب على مصراعيه لتعميق الإشكالية الضيقة في فهم الدين، والتي تجد تعبيرها في القول استناداً إلى ماركس وإنجلز، بمرحلية الدين. فالدين كما يراه رفعت السيد، هو مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي[٧١]. مرحلة تميزت بأنها مضت وانقضت، ويؤكد العظم في أطروحته الشهيرة على ذلك، فالدين ولّى عصره، ونحن في عصر تحول صناعي واشتراكي جذري، وفي هذا الإطار، إطار التحول الكبير نحو الاشتراكية، يعلن العظم موت الإله، كما أعلن نيتشه موته في أوروبا[٧٢]. وعبر هذا، فإن أية عملية لإقحام للدين في السياسة هي عملية باطلة وزائفة، وتحكم على هذا المسار بالانغلاق والطائفية والانحطاط والرجعية. ولذلك، فإن الحركات الإسلامية المعاصرة، والتي تسعى

---

(٧٠) يكتب الدكتور محمد حافظ ذياب: ان القول السياسي في الخطاب القطبي، عندما يعالج قضايا راهنة، هو الغائب الحاضر ابتداءً والحاضر الغائب دائماً، ص ١١٢. ويمكن إسقاط ذلك ببساطة على الخطاب التقدمي عندما يعالج ظاهرة الإسلام السياسي.

(٧١) رفعت السعيد، الإسلام السياسي من التطرف إلى مزيد من التطرف، ص ١٦ ـ ١٧. ويضيف «وإنه مع نشوء الطبقات الاجتماعية، وتبلورها ووقوفها وجهاً لوجه في معترك الصراع الطبقي. فإن إدخال الدين في هذا المعترك، يمكنه أن يحرف الأفكار عن المعطيات الواقعية والأرضية لهذا الصراع، بل ويمكنه أن يجعل من المقولات الدينية شعاراً أو أداة يستخدمها الحكام»، ص ١٦ ـ ١٧.

(٧٢) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ص ٢٨. يقول العظم: إن الله قد مات. ويؤكد ذلك بقوله: «عندما نقول مع نيتشه أن الله قد مات أو هو في طريقه إلى الموت، لا نقصد أن العقائد الدينية قد تلاشت من ضمير الشعوب. وإنما نعني أن النظرة العلمية التي وصل إليها الإنسان عن طبيعة الكون والمجتمع والإنسان، خالية من ذكر الله»، ص ٢٨.

إلى توظيف الدين في السياسة، تحكم على نفسها بالموت، لماذا؟ والجواب: إن الخطاب التقدمي العربي في قراءته المؤدلجة للظاهرة الدينية يمنحها حكم قيمة سلبي، ويطال هذا الحكم كل نواتجها. ولا يكتفي هذا الخطاب، بل يسعى إلى توسيع إطار تناقضاته. فالدين عند العظم، هو الحليف الأساسي للنظام الإقطاعي، كما هو الحال في أوروبا[٧٣]. لكنه عند الدكتور عبدالله حنا، الحليف الثوري للحركة الثورية العربية في نهاية القرن التاسع عشر، والتعبير الحي للنظام البورجوازي لأنه وقف ضد الإقطاع[٧٤]. وهو من جهة أخرى، كما يقول رفعت السعيد في رأيه للإسلام السياسي، أنه دعوة رأسمالية لكنها ترتدي جلباباً أبيض وعمامة وتطلق لحية[٧٥]. وأنه الحليف الأول للأوضاع الاقتصادية الرأسمالية والبورجوازية كما يكتب محمود العالم[٧٦]. وإنه المدافع الرئيسي عن عقيدة الملكية الخاصة ولذلك يجب محاربته، كما يرى باحث عربي ماركسي[٧٧]. ويمكن أن يكون حليفاً للغزو الكولونيالي كما يكتب باحث آخر، لأن الغيبية التي تسود بين صفوف تياراته تتوافق مع الغزو الكولونيالي[٧٨]. والمفاجأة تأتي على لسان الدكتور حسين مروة، فالحركات الإسلامية المعاصرة، ترتدي، في نظره، طابعاً ثورياً لأسباب أساسية، منها:

أولاً: إن هذه الحركات تساهم في عملية تدمير النظام البورجوازي.

ثانياً: إن هذه الحركات معادية للإمبريالية[٧٩].

---

(٧٣) المصدر السابق، ص ٢٣.

(٧٤) عبدالله حنا، مراحل تكون التيارات الدينية في الشرق العربي، مجلة الطريق، العدد /٤/ - أيلول/سبتمبر ١٩٨٧ - ص ١٣٠ - ١٥٧.

(٧٥) رفعت السعيد، المصدر السابق، ص ١٨.

(٧٦) محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف، ص ٢٦٢. وانظر العظم، نقد الفكر الديني ص ٢٣.

(٧٧) فيصل دراج، مصدر سابق، ص ٨١. والدكتور دراج يرى أن هذاواجب على الفكر الماركسي. لا أدري إن كان لا يزال واجباً أم لا، بعد البريسترويكا وسقوط الاتحاد السوفييتي.

(٧٨) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ص ٢٣. وفالح عبد الجبار، المادية والفكر الديني المعاصر، ص ٢٢ - ٢٣.

(٧٩) حسين مروة، التيارات الدينية المعاصرة، ص ٢١٩.

لكن المشكلة تكمن في أنها معادية أيضاً **للأنظمة التقدمية الحاكمة في الأقطار العربية**، وهذا يقتضي موقفاً سياسياً منها[٨٠]. وهنا يؤثر الخطاب التقدمي العربي أن يتحالف مع أنظمة تقدمية عروبوية متصالحة ضمناً مع الإمبريالية، على أن يتخندق مع حركات ثورية يزعم أنها معادية للإمبريالية مع أنه محتار في أمرها، لكن التحالف مع السلطات والأنظمة الحاكمة، هو بمثابة بطاقة ضمان اجتماعي تقدمها أنظمة لا ضمان معها.

الخطاب التقدمي العربي، الذي يربط بين هذه الحركات، وبين الغزو الكولونيالي والرجعية العربية، يدخلنا من جديد وباستمرار، إلى متاهة **العقلية التآمرية**، وعلى حد تعبير أحد المفكرين العرب[٨١]. وعلى ما يبدو، فإن العقلية التآمرية كمصطلح يسود في أدبيات اليمين واليسار على السواء. فكلاهما يتبادل التهم والإشاعات، ويربط كلاهما الآخر بالطرف الإمبريالي الخارجي ودوائر مخابراته، فاليسار في منظور اليمين الإسلامي، مرتبط بالخارج وهدفه تفتيت وحدة الأمة ودينها، واليمين في منظور اليسار العربي، يرتبط بالخارج أيضاً، ويهدد بتمييع الصراع الطبقي، ومستقبل الدولة الوطني، ويرتبط بمؤامرة تستهدف تهديد وحدة الاتحاد السوفييتي كما يطرح أحد أعلام هذا الخطاب[٨٢].

وعبر هذا الإطار، إطار العقلية التآمرية، تصدر تحليلات مثيرة للاستغراب، عن شخصيات فكرية عربية تقدمية اتسمت بشمولية تنظيراتها العالمثالثية. ووجه الاستغراب يكمن، في إطلاق أحكام تعميمية. يكتب الدكتور سمير أمين قائلاً: «إن الصحوة الإسلامية المزعومة، لا تستحق تسميتها هذه، فليست هي

(٨٠) حسين مروة، المصدر نفسه ص ٢١٩.

(٨١) خلدون حسن النقيب، العقلية التآمرية عند العرب، حيث يرى «أن العقلية التآمرية تستمد فاعليتها من التعصب القومي أو الديني أو أي ضرب آخر من التعصب» ص ١٨٠. في حين يكتب فالح عبد الجبار من داخل ساحة العقلية التآمرية بقوله: «في فترة ما بعد الاستقلال، عادت القوى الغربية، إلى استثمار الإيديولوجيا الدينية في وجه النهوض اليساري» ص ٢٠ ـ ٢٢ ـ مصدر سبق ذكره.

(٨٢) الأمثلة كثيرة في هذا المجال، ولا حاجة بنا لذكرها الآن، مع أننا أتينا على مثال واحد فيما يتعلق بالاستاذ إدوارد سعيد.

صحوة، بل موجة تنخرط في استمرار تسلط فكر عصور الانحطاط التي سبقت الغزو الرأسمالي»[٨٣]. وقد أكد ذلك مراراً، بل إنه في بحث جديد له، راح يشكك في مصداقية الإعلام الغربي، لأنه يقف إلى جانب حركة أصولية إسلامية (الحركة الأفغانية) لأنها تناهض الاحتلال السوفييتي لأرضها[٨٤].

أشكال الحركات الإسلامية في منظور الخطاب التقدمي:

المتتبع للخطاب التقدمي العربي (الماركسي خصوصاً)، وبخاصة في النصف الثاني من عقد الثمانينات، يجد أن هذا الخطاب يلجأ إلى التمييز بين الحركات الإسلامية في تجلياتها التاريخية. وذلك في إطار يهدف إلى:

أولاً ـ إدانة الحركات الإسلامية المعاصرة، وتزكية سلفها التاريخي.

ثانياً ـ البحث عن إمكانية للحوار مع الحركات الإسلامية المعاصرة.

في كتابه الموسوم بـ «ديكتاتورية التخلف العربي» يميز الدكتور غالي شكري، بين أربع سلفيات عربية إسلامية، في إطار تحديده الفينومونولوجي للظاهرة الإسلامية، **الأولى**، هي الادلوجة الشعبية الراقدة في اللاوعي

---

(٨٣) سمير أمين، الاجتهاد والإبداع في الثقافة العربية وأمام تحديات العصر، ص ٣٢ ـ ٤٧، المستقبل العربي، السنة /١٢/، العدد /١٧٣/، آذار/مارس ١٩٩٠ج

(٨٤) سمير أمين، قضية الديمقراطية في العالم الثالث، ص ١٢٤ ـ ١٤٠، مجلة الفكر، العدد /٥٩/، السنة /١١/ كانون الثاني/يناير ـ آذار/مارس ١٩٩٠. يكتب الدكتور أمين ـ ولا يسعنا إلا الاستغراب وذلك من باحث بمستوى الدكتور أمين ـ في بحثه المذكور ما يلي: «وأستنتج من ذلك أن هذه الحملة ليست في واقع أهدافها حملة من أجل الديمقراطية بل هي حملة ضد الاشتراكية، وإلا كيف ان نفسر أن الإعلام الغربي الذي يدافع عن الحرية في دول الكتلة الاشتراكية ينحاز إلى جانب **الجبهة الإسلامية المزعومة في أفغانستان**» ص ١٣٨. ويضيف باحث آخر تقدمي ماركسوي جداً، رأياً غريباً بقوله، عامان والانتفاضة تثير الضمير العالمي، بينما الضمير النفطي لا تستصرخه **سوى حركة الظلام في أفغانستان**. انظر/ عبد الرزاق عيد/، نحو نزعة إيديولوجية أقل وممارسة نظرية أعمق (٢) مناقشة لأفكار كريم مروة حول القومية والدين. مجلة الحرية ٦/١٢/١٩٩٠. ويضيف الدكتور عيد بحماس بالغ: «فالصحوة الدينية ليست إلا تعبيراً عن حالة الغيبوبة للحس المدني المدمر من قبل الشرائح الجديدة لطغم لا قيم وطنية ولا قومية ولا أخلاقية تستند إليها إلا عالم الغريزة بكل قيمه وسفالته وكلبيته»، ص ٥٣.

الجمعي، **والثانية**، تتمثل في المؤسسة الدينية، **والثالثة**، وتتمثل في تيار الإصلاح الديني، من الأفغاني إلى محمد عبده، **والرابعة**، هي سلفية «الإخوان المسلمين»(٨٥). ويلجأ محمود العالم إلى التمييز، هو الآخر، بين أربع حركات أصولية إسلامية، ثلاث منها متنورة وجماهيرية وتشمل الحركات الأصولية الأولى (الوهابية وغيرها)، والتوجهات الإسلامية العقلانية المستنيرة، والحركات الإسلامية السياسية الجماهيرية وتتمثل في حركة الإخوان المسلمين. ورابعة يسمها بأنها «حركات أصولية إسلامية رجعية، متخلفة ومتعصبة وكهنوتية ومستبدة»(٨٦).

الدكتور عبدالله حنا، في بحثه عن التيارات الدينية الرئيسية في الربع الثالث من القرن العشرين، يميز بين سبعة تيارات، منها: التيار الأزهري السلطوي، وتيار ديني رجعي مثله حزب التحرير الإسلامي، وحركة الإخوان المسلمين، وتيار رابع سعودي، وتيار خامس ديني رجعي يتألف من عناصر ذات اتجاه ديني إخواني، وتيار ديني شيعي في العراق، وأخيراً تيار ديني يستبصر بالقيم الديمقراطية والثورية في العصر الراهن، ويلتقي مع تيار عريض من الإخوان المسلمين(٨٧).

هكذا يظهر من التصنيفية السابقة، أنه كلما اقترب الشيخ، أو الداعية الأصولي، من **سقف التاريخ** (الماركسية الموضوعية) يوصف عادة بالتجديدي والإصلاحي والتنويري، فالتصنيفية السابقة، تكيل المديح للشيخ عندما يلقي عمامته، وتسمه بالتجديد والتنوير، ويمتد ذلك على خط تاريخي أفقي يمتد من الكواكبي إلى محمد عبده، إلى علي عبد الرازق وطه حسين، إلى تيار معاصر ديني يستبصر بالقيم الديمقراطية والثورية في العصر الراهن (خالد محمد خالد، محمد عماره، حسن حنفي، حسن صعب... وغيرهم) وتيار ديني يستبصر

---

(٨٥) غالي شكري، ديكتاتورية التخلف العربي (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٦) ص ١٣١ وما بعدها.

(٨٦) محمود أمين العالم، الدين والسياسية، ص ٩ - ١١.

(٨٧) عبدالله حنا، مصدر سبق ذكره، ص ١٤١ - ١٤٢.

بالقيم الماركسية مثل أحمد عباس صالح وخالد محيي الدين[٨٨]. وكلما ابتعد الشيخ عن منظومة المعايير السابقة يوصف بالجمود والانحطاط.

خطابات الإسلام السياسي في منظور الخطاب التقدمي:

الانحطاط، والشكلية والجمود، والرجعية، والوعي الزائف، كلها تعابير مشحونة يستخدمها الخطاب التقدمي العربي، في قراءته للخطابات الصادرة عن الحركات الإسلامية. فالاستاذ محمود العالم في بحثه عن أشكال الوعي الزائف يرى أن «خطابهم يتسم بشكل عام بالجمود والتسطح والشكلية، بل والسذاجة أحياناً، إنه رفض إنفعالي للواقع»[٨٩]. ويضيف في دراسة لاحقة قائلاً: «لا ـ لا توجد ـ للأسف في بلادنا معارضة دينية مستنيرة، واعية بحقائق مجتمعنا وعصرنا، وملتزمة بهموم شعبنا»[٩٠].

وجهة النظر هذه، تتعارض مع التصنيفية السابقة، والتي استهدفت البحث عن تيار إسلامي «يدعو إلى الاشتراكية باسم فهم ثوري للدين»[٩١]، تياراً من شأنه أن يكون بمثابة **حلقة وصل**، لكن البحث عنه يبدو أنه أشبه بالبحث عن إبرة في كومة من القش. فالخطاب التقدمي سرعان ما يرتد إلى جسده العتيق ليخبرنا أن الفارق بين هذه الحركات جميعاً هو فارق في الدرجة وليس فارقاً في النوع[٩٢]. وبالتالي لا مجال للتمييز، والسبب في ذلك وكما تلح على ذلك دراسة معاصرة طالت **الخطاب القطبي**، أن كل أشكال الخطابات الإسلامية (الاتجاه الأصولي، والاتجاه الاعتراضي، والاتجاه الإصلاحي، والماورائي الشعبي) تؤول كلها، ومع بداية ثورة ١٩٥٢ إلى الخطاب القطبي[٩٣]. ويذهب الدكتور سمير

(٨٨) المصدر السابق، ص ١٣٠ ـ ١٥٧.
(٨٩) محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف، ص ٢٦٧.
(٩٠) محمود أمين العالم، الدين والسياسة، ص ١٢.
(٩١) سمير أمين، أزمة المجتمع العربي، ص ٢٠٤. ويكتب الغنوشي «إن حركة الاتجاه الإسلامي قد تجاوزت من خلال النقد الذاتي فكر سيد قطب رحمه الله» ص ٣٤ مرجع سابق.
(٩٢) نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني المعاصر... آلياته ومنطلقاته الفكرية، ص ٤٥ ـ ٧٨ ـ مجلة قضايا فكرية ـ عدد خاص عن الإسلام السياسي.
(٩٣) محمد حافظ ذياب، سيد قطب: الخطاب والإيديولوجيا، ص ٤٧ ـ ٥٣.

أمين في بحثه عن أزمة المجتمع العربي، في هذا الاتجاه. فهو يرى «أن سيد قطب يكاد يكون المنتج الإيديولوجي الوحيد للإخوان المسلمين، وأنه المرجع لكل الحجج التي تستقي منها السلفية في عهدنا، ولم يزد أحد من المفكرين (مفكري السلفية) شيئاً على ما قدمه هذا المفكر الباكر»(٩٤).

هكذا يظهر أن سيد قطب، هو المنتج الإدلوجي للخطاب الإسلامي، بكافة صنوفه، والسؤال هو، ما هي السمات العامة لهذا الخطاب، الذي يدفع الواقع السياسي الإسلامي من تطرف إلى مزيد من التطرف.

في دراسة حديثة وتقدمية، طالت الخطاب القطبي، من زاوية سوسيولوجية، انتهت هذه الدراسة إلى القول بمجموعة من السمات العامة (العوائق والصعوبات) التي تسم هذه الخطاب:

أولاً ـ القطعية في الأحكام والمواقف، والتناقض في المواقف.

ثانياً ـ «إن الخطاب القطبي يقدم مشروعه لا كخطاب ينطلق من أسئلة الواقع القائم، بل كمعطى جاهز يبحث عن حضوره في فضاء خارج إطاره».

ثالثاً ـ إن النسق المفهومي لأغلب مفردات الخطاب القطبي، ترتد إلى النسق المفهومي عند المودودي، بنوع من إعادة الانتاج.

رابعاً ـ إن الإطار المرجعي للخطاب القطبي هو التجربة المحمدية بكل نموذجيتها(٩٥).

يقول الدكتور محمد حافظ دياب «إن الخطاب القطبي، يضعنا قبالة مشروع له إغراء البساطة البنيوية وخطورة المرض الانقلابي، الذي يستهدف تحطيم مملكة البشر وإقامة مملكة الله. ومنذ البداية، نحن أمام خيار وحيد دائماً: بين أن نقبل المشروع أو الجاهلية، بين اتخاذ منهاجه مدخلاً في فهم وتغيير الأمة

---

(٩٤) سمير أمين، أزمة المجتمع العربي، ص ٩٢.

(٩٥) محمد حافظ ذياب، المصدر السابق، ص ١٠٤ ـ ١٠٩.

الإسلامية، أو نحتسب ضمن أتباع مناهج الطاغوت، وهو منهج يقوم على مصادرة العقل والعلم، وهو يقوم على استبعاد الجماهير ويستعبدها»[٩٦].

عبر هذا الإطار كانت فكرة **الحاكمية** التي تمحور حولها الخطاب القطبي كما تجلى في كتابه الموسوم بـ «معالم في الطريق»، والتي تم استعارتها من كتابات المودودي، هي التعبير الحي عن هذا الفكر المستورد، والتي توازت وتزامنت مع النصية التي حكمت بدورها مسار الخطاب القطبي، والتي انطوت واستندت إلى عملية خداع إدلوجية ماكرة، كما يرى أحد أعلام الخطاب التقدمي[٩٧].

إن التفسير الوحيد للقطعية والنصية في الخطاب القطبي، وكذلك الجاهزية، والتناقض، يجد تعبيره في القول إن هذا الخطاب، هو خطاب مستورد من واقع آخر غير الواقع العربي. يقول باحث عربي: «إنه في غالبيته الساحقة مستورد وليس نباتاً أصيلاً في أرض مصر أو أرض العرب»[٩٨]. هذا من جهة، من جهة أخرى، إن ينبوع هذا الفكر كان طائفياً كما يرى الدكتور أمين في دراسته عن سيد قطب[٩٩]. وهذا ما يفسر انتشار الطائفية حتى بين رموزه التنويرية الجديدة، كما يرى باحث عربي تقدمي[١٠٠].

هذا التفسير بدوره، يحيلنا من جديد إلى إشكالية فاعلة ومستمرة. تتميز هي الأخرى بالقطعية والجاهزية والحكم المسبق، بل ومصادرتها للواقع، وتحيلنا هي الأخرى إلى رحاب «العقلية التآمرية» التي تميز هذه المرة بين **إسلام العرب وإسلام العجم**، والتي تمتد جذورها، من الكواكبي، إلى الكثير من الدراسات الفكرية العربية المعاصرة، والتي تفسر انحطاطنا، على أنه نتيجة لغزوة فكرية ـ هذه المرة ـ شعبوية بالدرجة الأولى، تمثلت في فكر أبي الأعلى المودودي، والذي

---

(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٩٧) نصر أبو زيد، المصدر السابق، ص ١٣٠ ـ ١٥٧.

(٩٨) محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، ص ٢٨٨ على سبيل المثال.

(٩٩) سمير أمين، أزمة المجتمع العربي، ص ٨٩ ـ ١٠٦. إن كل ما يخشاه الدكتور أمين من النهضة السلفية، أن تؤدي إلى موجة من التعصب المظلم إزاء الأقليات، ص ١٠٥.

(١٠٠) فيصل دراج، الوعي الديني والوعي الطائفي، ص ٨٦.

نقل لنا الملامح الأساسية للتجربة الإسلامية الباكستانية بكل نموذجيتها، الغريبة عن الواقع العربي.

* * * *

هل من لقاء: الخطاب التقدمي العربي الذي يطغى عليه الخطاب السياسي، يطرح إمكانية اللقاء والحوار، لكنه يرى أن هذا الحوار تعترضه صعوبات جمة، منها:

أولاً ـ غياب البرنامج العملي لهذه الأحزاب، فالقول بإن القرآن هو برنامجنا لا يفي بالحاجة كما يرى هذا الخطاب[١٠١]. وكذلك، فإن القول بأن البرنامج لاحق وليس سابقاً، فهو لا يقنع اليسار العربي، وبهذا يعزو هيكل تراجع عبد الناصر عن الفكر الإخواني، بعد اعجابه به. يقول: «وفي الحقيقة، فإن لم يكن هناك برنامج عمل محدد للإخوان المسلمين، وليس في مقدور حركة سياسية أن تكون فعّالة ومؤثرة دون أن يكون لها برنامج محدد يلتقي على أهدافه كل المؤمنين بهذه الأهداف»[١٠٢] وهذا ما يؤكده الدكتور العالم في بحثه عن الوعي الزائف، إذ إنه يعيب على هذه التيارات، غياب برنامج اجتماعي ـ اقتصادي[١٠٣] أو أنها تأتي ببرامج مفوتة تجاوزتها الحركة الثورية العربية، وتناسب فكرة زمنية سابقة كما يرى الدكتور أمين[١٠٤]. ويسجل الجابري عليها افتقارها إلى مشروع فكري سياسي قادر على استقطاب الفئات المحرومة وبالخصوص من الطبقة العاملة[١٠٥].

ثانياً ـ يكمن في طبيعة هذه الحركات، والتي هي حركات رجعية،

---

(١٠١) هناك شبه إجماع، في ساحة الخطاب التقدمي العربي على غياب البرنامج لدى هذه الحركات، باستثناء سمير أمين وكما مرّ معنا.
(١٠٢) محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، ص ٢٨٠.
(١٠٣) محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف، ص ٢٦١.
(١٠٤) سمير أمين، أزمة المجتمع العربي، ص ٩٨.
(١٠٥) محمد عابد الجابري، الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب، ص ٢٣١.

غنوصية، ظلامية، لا تـواكب ـ كما يـرى الخطاب التقـدمي العملية الثـورية في أواخر القرن العشرين، العملية التي **تشهد انتقـال الملايـين إلى الاشتراكيـة**، كما يقول باحث عربي[١٠٦].

ثالثاً ـ إن هذه الحركـات، لا تزال غـير مقتنعة بـالبديـل الثوري كـما يقول الدكتور حسين مروة، وهـذه هي الطامـة الكبرى، لأنها تحـاول «ضرب البديـل الثوري، وقوى التحالف المعادية للإمبريالية والصهيونية»[١٠٧]، وبذلك تحكم على نفسها وعلى مشروعها بالاستحالة.

رابعاً، إن اللاتاريخية، التي تسم ظاهرة الإسلام السياسي، والتي تجعل منها تعبيراً عن فكر عصور الانحطاط، تضعها خارج التاريخ، وذلـك لسبب أساسي ومهم، يتمثل في عدم إيمان هذه الحـركات، بـالمشروع الغربي بشقيـه الرأسـمالي والاشتراكي. يقول مـروة: «إن التاريخ لا يعرف طـرفاً ثـالثاً، بـين الإمبريـالية (الرأسمالية) والاشتراكية، فهو إذن مشروع مستحيل من كل وجه»[١٠٨].

مجـريات الأحـداث على السـاحة العـربية، تشـير إلى أن الجهـود المبـذولـة لتشكيل الحركة العربية الواحدة، والتي تلوح بإمكانية انبعـاث مشروع حضاري عربي جديد، تتزامن مع السعي لإقامة حوار ديمقراطي بين الدينيين والقـوميين، تمهيداً للقاء الأشمل في إطار الحركة الديمقراطية العربيـة الواحـدة. وقد جـاء في المهمة الرابعة لهذه الحركة «هل من مكان في الحركة العربية الواحدة لإسـلاميين يؤمنون بالوحدة العربية كمرحلة نحو الوحدة الإسلامية (حسن البنا مثلاً)»[١٠٩]؟ هذا التساؤل يفتح الباب عـلى مصراعيه لتسـاؤلات أخرى، هـل من الممكن في القريب المنظور وأمام تحديات ما يسمى بـالنظام الـدولي الجديـد، إقامـة حوار، بين ما يصطلح على تسميتهم باليمين، وما يصطلح على تسميتهم باليسار؟

---

(١٠٦) عبدالله حنا، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٢.

(١٠٧) حسين مروة، التيارات الدينية المعاصرة، ص ٢١٩.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(١٠٩) معن بشور، الحركة العربية الواحدة: التحديات، المهمات والأفـاق، ص ٢٣٤، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٢٥ـ تموز/يوليو ١٩٨٩.

الممكنات المطروحة لإقامة مثل هذا الحوار، تنطلق من اعتبارات عدة.

أولاً - تجميد التعارض الأدلوجي لصالح السياسي، وبالضبط لصالح تعاون محدود الأجل.

ثانياً - تجميد السياسي لصالح الأدلوجي المتخشب، وإبراز نقاط التعارض إلى الواجهة ولمزيد من العنف المرتقب.

ثالثاً - التعاون المرحلي، في إطار ديمقراطي. هذا ما يراه بعض أعلام الخطاب التقدمي(١١٠). وهذا ما يراه أيضاً بعض أعلام الخطاب المضاد.

فالغنوشي - وعلى سبيل المثال - لا يمانع في وجود أحزاب شيوعية، حيث يقول «ولا خوف في رأيي أن يوجد الشيوعيون، وأن تتاح حرية التفكير والتعبير في إطار الدولة»(١١١).

وبالرغم من أن الساحة الفكرية العربية، شهدت في السنوات الأخيرة، حواراً بين القوميين والدينيين، فإن إمكانية الحوار الأشمل تضيع لصالح الأدلوجة المتخشبة. ففي رأيي أن الخطاب التقدمي العربي عندما يعالج ظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة، يكشف عن خلل مزمن في طريقة تفكيره، فهو يضحي بالواقع لصالح النص، بالحركة لصالح الأدلوجة المتخشبة وأحكامها المسبقة. وبذلك، فهو يتمفصل مع العنف، العنف الذي يهدف إلى إلغاء الطرف الآخر وتدميره. وبهذا، فهذا الخطاب لا يؤسس نفسه على الحوار لأن خطابه ذو مرجع ذاتي، وبذلك يؤسس للعنف، العنف الذي يتحد بجسد السلطة، والذي يكشف عن خطاب مؤدلج يستعير أدوات التعبير عن نفسه، من ثقافة أخرى أوروبية مركزية، استشراقية، ماركسوية، تحصر السياسي بالطبقي، وبالتالي بالتاريخ الأوروبي وحده والذي ينظر، إليه على أنه سقف

---

(١١٠) فالح عبد الجبار، المادية والفكر الديني المعاصر، ص ٢٦ - ٢٧. لكنه في نهاية كتابه يعود ليحذرنا من التقليد، ومن سلع الماضي الإقطاعي، فالسلع المغشوشة كثيرة، ص ٢١٣. ويؤكد الدكتور مروة على الديمقراطية كإطار، المصدر السابق ص ٢٢٠.

(١١١) راشد الغنوشي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤.

التاريخ، وتحجبه ـ أي السياسي ـ عن كل الأشكال الأخرى. فأشكال الوعي السياسي الأخرى، تدخل فقط في إطار الغرابة السياسية، ولا تزيد عن كونها حركات هستيرية يجب قمعها بالتعاون مع السلطة، أو بالتعاون مع جيوش الغرب العسكرية وطائراته العملاقة. وعبر هذا نرى أن الخطاب السياسي الذي يطغى على الخطاب التقدمي، يقف، كعائق إبستمي يمنع ويحول دون نظرة شمولية للواقع العربي بكل تجلياته وتعابيره. ومن هنا تكمن أهمية كشف زيفه وتعريته في محاولة لزحزحته عن الواجهة لصالح التحليل الموضوعي والذي من شأنه أن يكون مؤهلاً لفهم موضوعي لظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة، كظاهرة مركبة في واقعنا الموضوعي العربي.





ديموقراطية التعليم والوحدة الوطنية: (*)
تحليل من وجهة نظر العلوم السياسية

ايليا حريق

إن السؤال المطروح امامنا، كما يبدو لي، هو كيف نستطيع تحقيق وحدة وطنية في لبنان عبر النظام التربوي مع الأخذ في الاعتبار الآلام والدمار والهدر في الموارد البشرية والمادية خلال سنوات الحرب الخمس عشرة. ينطوي هذا السؤال على اقتناع بأن التنوع الطائفي في لبنان هو المتّهم وان الحاجة هي تبني نظام ثقافي قومي وعلماني يحل محل النظام القائم.

ان الدولة هي، دون ريب، القوة والقوة الوحيدة التي بوسعها ان نفرض ايديولوجية ما على الصعيد الوطني. ان تكوين لجنة وطنية يتم اختيارها من قبل المجموعات اللبنانية المختلفة بعد التوصل إلى اتفاق حول الموضوع هو بديل ممكن لحل تتزعمه الدولة. على انه تبقى في الحالتين اسئلة عدة تتطلب الاجابة: هل بوسع الدولة التوصل إلى صيغة علمانية للوحدة الوطنية تكون مقبولةً عموماً لترسيخها في معاهد التعليم؟ وعلى افتراض ان بمقدور الدولة استنباط صيغة كهذه هل بالامكان تعليم وحدة وطنية؟ هل ان الحس بالهوية او الانتماء الجماعي انعكاس لوضع شخص ما وعلاقاته في المجتمع، ام انه حصيلة تلقين افكار

(*) محاضرة أُلقيت بدائرة التربية بالجامعة الأميركية ببيروت في ٢٦ مايو ١٩٩٢، ضمن برنامج الندوات الخاصة بالتعليم والوحدة الوطنية بلبنان ـ بمناسبة مرور ١٢٥ عاماً على إنشاء الجامعة الأميركية ببيروت. وننشر عقبها تعليق الأستاذ منح الصلح عليها، الذي ألقاه في الجلسة نفسها.

ووجهات نظر معينة وغرسها في النفوس؟ وهل بالإمكان تحقيق ذلك دونما انتهاك لمبدأ ديمقراطية التعليم او النظام السياسي الديمقراطي؟ هل تصاب الوحدة الوطنية حقاً بالضرر إذا ما خامر المرء إحساس بالانتهاء لأكثر من هوية؟ هل ان الوحدة الوطنية هي وحدها الحس الاجتماعي الشرعي والسليم؟

سأحاول في حديثي هذا معالجة هذه القضايا مبتدءًا بتقييم امكانيات الدولة كقوة قادرة على صياغة ثقافة وطنية جديدة وتنفيذها، ومصدر حقها في ذلك.

إنّ المقاربة النظرية المتخذة هنا هي دراسة الدولة بشكلها العادي مبتعداً بذلك عن الميثولوجيا المنتشرة في الادب الكلاسيكي وخاصة في المبادىء المجردة والرؤى المثالية للاشتراكية اليوطوبية. **ان الدولة بشكلها العادي ليست سوى مجموعة لا اكثر ولا اقل من الممارسات والاعمال التي يقوم بها مسؤولوها على مختلف رُتَبهم وعلى مختلف الفترات الزمنية.**

والمبادىء الاخلاقية التي تستند إليها المجموعات والمفترض أن تعكسها الدولة تصلح على قدر صلاح الافراد والمؤسسات المؤتمنة على تحقيق هذه المبادىء وصونها. إنّ الابقاء على الفكرة المجردة للدولة يؤول فقط إلى إرباك الشعب وتبرير سوء الاستعمال. إنّ الطموح إلى معايير اخلاقية رفيعة والسعي إليها من قبل مؤسسات الدولة هو هدف أعلى يقع اهماله على عاتق المواطنين فقط. غير انه لا يجب التسليم بذلك جدلاً. فالاهتمام يجب ان يتركز على مواقف وتصرف الذين يشغلون الوظائف العامة على مختلف المستويات كيما يتسنى للمواطنين الاطلاع على كيفية الاهتمام بمصالحهم ووضع الدولة امام مسؤولياتها. ومع ذلك يجب ان يكون لدى المواطنين فكرة واقعية ومعقولة عن طبيعة السلطة السياسية والقوى التي تستند إليها. لأنه فقط بتفهّم طبيعة الكائن الحي نتفهّم المطالب التي نتقدم بها إليه وحقّنا في المطالبة. إذ ان من شأن هذه المطالب، في حال عدم ارتكازها على اساس من الحقيقة، ان تؤول ليس فقط إلى خيبة الأمل والفشل بل إلى توليدٍ ناشط لعدم الثقة والفساد العامين. وإذا كان اللبنانيون، كما يبدو، يطالبون بدور اضافي واشدّ حزماً للدولة في المجال التربوي فما هو الاساس الذي يستندون إليه لائتمان هذه الدولة على دور جديد كهذا؟

لقد بدا الحكم، أو ما يعرف تاريخياً بالدولة، بإخضاع الضعيف لحكم القوي (الغلبة على حد قول ابن خلدون). وتقدمُ الحضارة موسوم بمدى تراجع الاخضاع والاكراه امام الاقناع والمشاركة في الحكم. وبما اننا لا نجد في أي مكان من عالمنا هذا مجتمعاً متحضراً كلياً كذلك لا نقدر ان نقع على دولة ترتكز بكل ما في الكلمة من معنى على الاقناع والاتفاق. ومع ذلك فهناك مقاييس ودرجات.

عندما تتجرد الدولة من الاوهام التي حاكها حولها الخيال الفلسفي فان ما يتبقى منها لا يتعدى كونه مخلوقاً هزيلاً تفوق مزاعمه مؤهلاته على الأداء. وإذا القينا نظرة واقعية على الدولة كاسلوب عمل تظهر لنا هذه الدولة على حقيقتها - غير ملائمة وغير جديرة بالقيام سوى بالحد الادنى من الاعمال العامة الاساسية لتأمين حاجات الناس وتيسير سبل عيشهم والمحافظة على النظام العام وتقليص العدوان البشري الجامح. أنها غير ملائمة لأنها كمنظمة يشغلها موظفون عاديون تحمل في ثناياها الانحرافات واللاكفاءة اياها التي يحملها القيمون عليها. انها غير جديدة لأن الأشخاص الذين يشغلونها غالباً ما يفتقرون إلى المعايير الأخلاقية المطلوبة لتمثيل الصالح العام او تحقيقه.

ان موظفي الدولة في العالم اجمع يظهرون عدم الكفاءة ويستعملون الدولة أداة لدعم مصلحتهم المادية الخاصة وتعظيم شأنهم وشأن مؤيديهم وأنصارهم. ويزداد مدى صحة هذه العبارة الأخيرة بتزايد انخفاض مستوى النمو في البلاد. والفرضية هنا هي أنه في المجتمعات التي تكون فيها انجازات الفرد في مجالات العلوم والدراسات الثقافية والفنون أكثر تدنياً كذلك تكون المبادىء الاخلاقية العامة. وفي حين لا تستطيع أية دولة إنكار ولوع موظفيها باستغلال الصالح العام لمنفعتهم الخاصة فإن هذا الولوع هو أعظم بما لا يقاس في البلدان الأقل نمواً كبلدان أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية.

لقد انتشر في القرن التاسع عشر اعتقاد خاطىء في مناطق كثيرة من العالم ووصل إلينا في البلاد العربية في منتصف هذا القرن. ويعكس هذا الاعتقاد اقتناعاً بأن الدولة هي الحل لكل الآفات الاجتماعية. هناك وجهان متلازمان

لهذا الاعتقاد: الأول، الدافع الاجتماعي من وراءه، والثاني، عقلنة هذا الدافع، أي تفسيره وتبريره من قبل رجال الفكر. وسأتناول هنا فقط ما آلت إليه هذه الرواية بالنسبة لتأثيرها على مجتمعاتنا العربية مؤخراً.

(١) الدافع الاجتماعي. إن الاعتقاد بأن الدولة هي الحل لجميع العلل هو استجابة مباشرة لبروز الحاجات الاجتماعية ونموها خارج حدود المعقول نتيجة الانفجار السكاني. لقد كان تنصيب الدولة كقوة تعلو عل كل ما عداها نتيجة أعراض متزامنة في **المجتمع التابع** قبل ان تجد الفكرة طريقها إلى كتب (هيجل) و(اوين) و(لينين) وخطب (عبد الناصر). فالمجتمع التابع هو مجتمع تعيش فيه الغالبية من السكان حول حدود الفقر، أي إما تقع على هذه الحدود أو تحتها أو فوقها تماماً. إن نسبة العاطلين عن العمل في المجتمع التابع الذين يعتمدون على العاملين في عيشهم هي نسبة كبيرة ومن هنا تنبع قابلية هذا المجتمع للعطب: لقد زاد الانفجار السكاني في اوساطنا منذ منتصف هذا القرن في خطورة هذا الحال وخلق ازدحاماً في المدن، ومع الثورة في وسائل الاتصال، تحولت الجماهير إلى قوة سياسية سريعة الاستثارة يحسب لها حساب. وفي غياب الأسياد أو أولياء الأمور التقليديين كالاقطاعيين مالكي الأراضي ورؤساء التجمعات والعشائر لم يكن بدٌّ للسكان المهملين من ان يفتشوا عن سيد جديد. وقد كان هذا السيد، نظراً لفقدان بديلٍ أفضل، هو الدولة. فألقت الجماهير بمطالبها على أعتابها، وكان قادتها الماكرون يبدون كل استعداد للتفضل عليهم بخدمةٍ أو جميل. وهكذا وبقدر ما يعظم الوضع التبعي في المجتمع بقدر ما يعظم الدور المنشود للدولة. لأنه ما من أحد سوى المعدمين يأتمن الغرباء على الاموال والمنافع العامة المتحولة أصلاً إلى ممتلكات خاصة. ويمكن وصف هذه النزعة، بلغة علم النفس، بالتصرف التعويضي.

(٢) لقد كان من الطبيعي ان يعمد رجال الفكر والسياسيون إلى نشر الوجه المعقلن لهذه الأسطورة أي تقديم التبرير والتفسير لها. وهذا أمر معقول تماماً. ويتلخص المنطق الذي اعتمدوه بأن عدم المساواة في المجتمع مضر بغالبية الشعب المحروم ولا يؤديّ معنى. إن آراء الكتّاب تختلف من كاتب إلى آخر

حـول أسباب تفشي عـدم المساواة الحـاد، لكن هناك اتفـاقاً عـاماً عـلى ان عدم المساواة هو أمر غير منـطقي وقابـل للاصـلاح عن طريق عمـل حكومي مـدبرّ. وأضف إلى ذلك، فإن الفقر بوجه عام، سواء أكان هناك توزيـع عادل للدخـل أم لا، ظاهرة يمكن تلافيها عن طريق نظام سياسي منطقي ورشيد. في ظل راية الفقر، وكما يفترض غالبـاً، يستغل افـراد وشركات امتيـازاتهم في السيطرة عـلى رؤوس الاموال والمهارات لتحويل الموارد الاجتماعية لمنافعهم الخـاصة. إن هـذا الخلل في السيطرة على المـوارد لا يشكل عمـلاً انانيـاً ومعاديـاً لمصلحة المجتمـع فحسب بـل، وبالمعنى الاقتصـادي، عملاً لا عقـلانياً إذ أنـه يعجـز عن زيـادة المـردود الاجتماعي لـلاستثمارات المـادية والبشريـة إلى حده الأعـلى. انه يشكّـل جهداً مفتتاً ومضياعاً وضاراً على الصعيد الوطني. ان مجتمعنـا سليماً يـزيل هـذه الآفـات وذلك بـالتنسيق من خلال تخـطيط مركـزي، فعوضـاً عن العمـل عـلى اهـداف متضاربـة فإن بـإمكان قـوة مركـزيـة تنسيق الجهـود الاجتـماعيـة كـافـة والاستثمار في مشاريع مفيدة اجتماعياً ودفع انتاجية العمل والـرساميـل عن طريق الـتركيز والتنـظيم، كما بـإمكانها ان تخلق الـروح المعنويـة الخـيّرة عـلى الصعيـد الاجتماعي وذلك بـربط الجهد المبـذول بالمكـافأة. وبـالاختصـار، فـإن المـردود الاجتماعي ينشأ ويـتراكم ليوزع عـلى أساس الاستحقـاق والاعتبارات الانسـانية فقط.

إن لفكرة المنظم المركزي الفرد، من الوجهة النظرية، امتيازات عـدة إذا ما قورنت بفكرة تعدد المنظمّين. فالمنظم الفرد يرى الصورة بأكملها ويخـطط للكل وليس لفئة، وبالإضافة فإنه يعمل من موضع قوة وبإمكانـه استجماع المـزيد من موارد الاستثمار وتوزيعها بالطريقة الأكثر إنتاجية. وفي النهاية فإن المنظّم المركزي الفـرد يعمل لمصلحـة المجتمع ككـل وليس لمصلحة أفـراد وشركات وجمـاعـات خاصة.

الـدولة الـرعويـة. إن لتلك الحجج، سـواء نقلت إلى الشعب عن طـريق الرموز والبيانات الجليـة أو الخطب، لهـا وقع المـوسيقى في آذان الجماهـير المنبوذة وحاملي المظالم والعاطلين عن العمل والمهملين. ان هذه الجماعات تشكّل غالبيـة

السكـان في البلدان الأقل نمـواً الأمر الـذي يخلق حقـائق سيـاسيـة ممتعـة للذين يتصيّـدون في المياه السيـاسية. وبفعـل هذا الـوضع يتم التـلاقي والتـوافق بـين المفكـرين السياسيـين (تحوى فئـة المفكرين معـظم الحائـزين على درجـة علميـة رسمية) من جهة، وبين غير متعلمـيّن وأنصاف المتعلمـين والساخـطين والحشود الفقيرة والمتدنيـة الراتب من جهـةٍ أخرى. وينعقـد على نحـو غير رسمي ميثـاق رعاية يضم الجانبين تحت لواء قضية واحدة مشتركة ممهور بـوقع أقـدام الجماهـير والهتافات الصاخبة للهاتفين. وبفعل هذا التحـالف تولـد الدولـة الرعـوية ويتم الاحتفال بقدومها. لكن المولود الجديد، ولسوءالحظ، يدخل رحـال هذا العـالم عن طريق العنف ويترعرع في أحضان السلطة البوليسية.

إن الدولة الرعوية هي هيئة تسلطية تدعي الحق في إخضـاع الفرد وحقـوقه اخضـاعاً كـاملاً لمصلحتهـا وتزعم بـأنها المقاول أو ربّ العمـل الـرئيسي ومـزوّد المجتمع بالخدمات التي يحتاجها في آن، وبكلمات أخرى، فإن الـدولة الـرعويـة تستحوذ على مهمّات اقتصاديـة شاملة وتسهـر على مصلحـة المواطنـين بتزويـدهم بالخدمات الاساسية كالصحية منها والتربوية والإسكانية.

إننا لم نصبح على عهد بالدولة الرعـوية في مجتمعـاتنا العـربية إلا منـذ عهد قريب فقط وبالتحـديد بـدءًا بأوائـل الستينات. لقـد كانت حصيلة اعمـال هذه الـدولة مشـاريع الإصـلاح الزراعي، والتـأميم، ومجموعـة منوّعـة من مشاريـع الأعمال الحكوميـة، والعمالـة أو التوظيف استنـاداً إلى قرار سيـاسي، والاعانـات المـالية والخـدمات بـالمجان في مجـالات التربيـة والصحة والاسكـان. إن الدولـة الرعويـة التي طالمـا اشتهرت بكـونها الطريق الأفضـل نحو المستقبـل سرعان مـا انتهت إلى خيبة أمل دعاتها ومؤيديها. وبعد انقضاء عقد لا أكثر على قيامهـا بدأ التصدع والتمزق بالظهور في صرحها، مفضيين في النهاية إلى طريق مسـدود من العجز وانفصام العلاقة بالواقع.

إن الازدهار الموعود، الرفاهية، لم يتحقق من قبـل الدولـة الرعـوية وابتـدأ نـوع من التحرك نـزولاً بالتـأثير عـلى المجموعـات المتدنيـة والمتوسـطة الدخـل. وابتدأت الخدمات الصحية والتربوية بالانخفاض وأرقام البـطالة بـالتصاعـد من

جديد. إن تحالف المنفعة المشتركة لم يغير الوضع التبعي للمجتمع لأن أعداد الحائمين حول تخوم الفقر ونسبتهم لم تتقلص. لقد تحطم حلم العقلانية في النظام الاجتماعي تاركاً المخيّبين وجهاً لوجه مع الحقيقة المطلقة للتبعية من جديد لكن بدون راعٍ هذه المرة.

ماذا كان وجه الخطأ في المشروع الملهم؟

لقد كانت مدخرات الدولة الرعوية، في جزء منها، ضحية التغيرات في النظام الاقتصادي العالمي كالارتفاع في أسعار البترول والانحسار الاقتصادي ومبدأ حماية الانتاج الوطني في البلدان المتقدمة صناعياً. إن هذه العوامل الكفيلة بإسقاط أي نظام ديمقراطي بمنتهى السهولة كما حدث في المانيا وغيرها من دول العالم في الثلاثينات.

ومع ذلك، فقد كان السبب الرئيسي لسقوط الدولة الرعوية الافتراض اللاواقعي الذي ارتكزت عليه وخاصة عندما كان الامر يتعلق بكفاءة الموظفين واهتمامهم بالصالح العام. انها قصة يطول شرحها في هذا المقام. ومع ذلك فالافتراض الاساسي الواهي في هذه النظرية هو جوهري بالنسبة لحجتنا المتعلقة بدور الدولة في مجال التربية والديمقراطية. ويلزمنا ذلك ان نسأل السؤال الاساسي التالي: ما هي الدولة؟ ولماذا يجب ان تكون مختلفة عن أية منظمة اجتماعية أخرى كيما يُعهد إليها بمثل هذه المهمات الواسعة والهامة؟

دعونا نأخذ مثلاً بسيطاً من المناقشات والكتابات العربية حول الاشتراكية آملين بأن نكشف بذلك نقاط الضعف الهامة في تفكير دعاة الدولة الرعوية.

لطالما أُنبئنا بأن الملكية الخاصة هي مصدر الداء وان الملكية العامة تخلق العدالة. قد يكون هذا صحيحاً. لكن ثمة شرك هنا. ما هي الملكية العامة؟ ان الجواب الوحيد الذي توصلنا إليه يحدد هذه الملكية بما هو مسجل على اسم الدولة من اموال واملاك تتصرف بها وتدير شؤونها. وبكلمات أخرى، فالاموال والاملاك العامة أو ما يملكه الافراد مجتمعين هي فعلاً ملك الدولة ورهن ادارتها. لكن هذه المسألة هي مسألة اقتصادية مثقلة وعليها يرتكز صرح

الاشتراكية الاساسي أو يهوي. لأنه من هي الدولة ان لم تكن المجموعة الكاملة لمسؤوليها وموظفيها؟ هل نمتلك المعرفة الكافية بهؤلاء الموظفين كيما نأتمنهم على أسباب عيشنا وقيمنا الثقافية؟ ما هو نوع الضوابط التي نملكها للجم هؤلاء الغرباء الذين خصّصنا لهم مهمة إدارة ثرواتنا؟ ان السؤال الشرعي والهام هو عمّا إذا كانت الدولة تمثل الشعب أو فلنقل اولئك الذين يشغلونها.

وبقدر إلمامي بالأمر فإن مجموع كتابات الاشتراكيين العرب لم تعالج مطلقاً هذا السؤال الخطير. فالنقطة الرئيسية وهي ان التحالف بين المجتمع التبعي والمفكرين السياسيين هو الضمانة بأن الوعد سيتحقق بقيت على وجه التعميم ضمنية.

وبما ان شروط التحالف الرعوي في ميدان الصراع السياسي كانت على العموم معروفة فقد استعمل كل طامح إلى السلطة مبادىء هذا التحالف وقواعده على نحو يحقق اهدافه. لقد آمن البعض بهذه المبادىء وامتنع البعض الآخر، لكن النتيجة كانت ذاتها ـ لقد جاء الهدف السياسي للفاعل قبل أي اعتبار آخر.

ان للسلطة السياسية منطقها الخاص الذي لا يتوافق بالضرورة مع منطق العدالة والإنصاف. إذ يجب ان يُنظر إلى السلطة السياسية كرأس مالٍ يتطلب الحصول عليه والاحتفاظ به ثمناً. ان السلطة السياسية ليست مجانية ولا «هبة من الله». ان التناقض الظاهري في البلدان العربية هو ان ثمن السلطة مفهوم ومدفوع عن وعي من قبل الذين ينشدونها لكن الذين يعترفون بذلك هم قلائل. لقد تربينا على الايمان بعالمٍ خيّر يكرّس فيه الأفراد غير الانانيين أنفسهم للخدمة المجانية. إن حقيقة الأمر هي بأن للسلطة ثمناً يتعين على كافة الذين ينشدونها أن يدفعوه على ان يستعيدوا تالياً رأس المال مشغوعاً بالأرباح. وينطبق هذا الامر على المصلحين المزيفين وعلى القادة الغارقين في التقليدية. ان علم الاقتصاد المتعلق بالسلطة هو علم لا يزال في مهده، وهو كقضية الجنس يجب ان نتفاهم حوله ونناقشه بوضوح وصراحة كيما نتغلب على المشاكل التي يخلقها

لنـا. وبما ان قـوانين هـذا العلم وقواعـده تختلف عن قوانـين وقواعـد العـدالـة والمساواة يتعين علينا ان نعرف تكاليفه، الكمية التي نرغب في شرائهـا، وما هـو الثمن وكم يبلغ في مجموعه.

هناك حقيقة بسيطة يعيها الجميع في هذا الميدان ولكن ليس كل امرىء على ما يبدو يستنتج مدلولها، وهي بأن الدولة الرعوية التي اعتُبرت وما تزال الفاعـل المخلص والعقلاني والعادل والحسن المعـرفة تتـألف حقاً من أفـراد من لحم ودم يتعيّن عليهم أن يدفعوا ثمناً للسلطة التي اكتسبوها وثمنـاً للمحافـظة عليها. ان تكاليف السلطة لم تكن دوماً منسجمة مع الخدمة الفضـلى الواجب تـأديتها ومما يـزيـد الأمـر سـوءًا ان المشكلة ليست فقط ان مصـالـح هؤلاء الافـراد مـرتهنـة باعتبارات سياسية واهتمامات خاصة بصرف النظر عن مصالـح الاخرين بـل ان مهاراتهم تكاد ألّا توجد أو ليست، في حال وجودها، وثيقة الصلة بمـا كلفوا بـه من مهام. لقد كـان الادّعاء في الـواقع، هـو بأن الملكيـة قد وضعت في خـدمة الصالح العام عندما تسلمتها الدولة، لكن حقيقة الأمر هي في أنها قـد وضعت في خدمة صـالح الاقـوياء والمحـظوظين الـذين كانـوا يتبوأون المـراكز السيـاسية المناسبة في الوقت المناسب.

وقبل الاقتراح بجعل الملكية عامة فإن المسألة الأساسية فيمن سيتولى ادارتها وفي اتجاه أي هدف وماذا نعرف عن المـديريجب ان تـطرح بوضـوح على بسـاط البحث وقبل أي مسألة أخرى. إستبدل مفرد «الـدولة» بكلمتي «بـيروقراطيـين» «وسياسيين». لقد أُهملت هذه التساؤلات في محادثـاتنا العـربية حـول السياسيـة ومناوراتها، وقد كان الثمن باهظاً حقاً.

ان النمـوذج السويـدي للاشـتراكية الـديمقراطيـة يجيب على هـذا التسـاؤل المتعلق بضبط الملكية العامة وادارتها. ومع ذلك وحتى في الاشتراكية الديمقراطية فالموظفـون ليسوا الأفضـل معرفـة أو الأكثر تحسّسـاً بالمسؤوليـة أو الأعظم تحفـزاً للقيام بالمهمة. أما في البلدان غير المتقدمة فإن الفسـاد واللاكفـاءة يلحق الدمـار والأذى بشؤون تنظيم الملكية العامة عندما تُسلَّم هذه الملكية إلى الموظفين. حقـاً

إن للاشتراكية خطأً أوفر بما لا يُقاس من النجاح في البلدان المتقدمة عنها في بلدان أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية حيث المسؤولية هي نتاج مجهول، وحيث مفهوم المنفعة العامة مادة خام، دون أن أقصد هنا أن نطلق حكماً عاماً جارفاً حكماً يبدو كإعادة لآراء الاستعمار الجديد.

إذا ما اخذنا بعين الاعتبار موقع لبنان فإننا سنجد بأنه يقع على نحو متماسك في عداد الانظمة السياسية غير المستقرة وغير المؤسساتية أي غير المؤكّد فيها على التنظيم. اما فيما يختص بالتربية فعلينا إذن ان نتوقع بأن يكون هؤلاء الذين يسيّرون النظام التربوي تابعين سياسياً لمن هم أرفع منهم منزلة وأن تكون الاولوية لديهم خدمة اهدافهم السياسية والشخصية، وأن يكونوا من ذوي الكفاءة المتدنية وخاضعين لضغط واهٍ جداً من قبل المجموعات الرئيسية أو أعضاء المجتمع. لماذا يجب على المرء، والحالة هذه، ان يتوقع ائتمان موظفين بهذه الصفات على اقامة مناهج دراسية وتنفيذها؟

من أجل الذين يشعرون بأن إعطاء دور بارز للدولة قد يتأيد بدراسة الموضوع في بلد معروف على وجه افضل بحزمه وطبيعته التقدمية دعونا نتطلع إلى مصر الثورة، وسيتضح لنا ماذا يحل بالتربية والملكية العامة عندما يعهد بها إلى الدولة الرعوية. إننا سنرى هنا بأن الدولة، ممثّلة بمسؤوليها وموظفيها، ليست الأفضل معرفة ولا الأعظم جدارة ولا الفاعل الكفء الذي قُصد به أن يكون ولا الأقل فساداً. وفي الواقع فإن الدولة قد تحوّلت في مصر الثورة إلى فاعل مستغِلّ ومؤذٍ هزيلٍ ومنشيءٍ لثقافةٍ غير مواطنيّة. لكن المرء قد يتساءل لماذا اخترنا مصر بالذات: لأن مصر هي الدولة العربية الوحيدة التي تملك تقليداً طويلاً كدولة ذات كيان، بالاضافة إلى كونها قد اجتازت ثورة تستحق من اجلها شهادات موثوقة من حسن التقدير. وأخيراً، لأن مصر هي قريبة جداً من كونها نموذجاً من الدولة الرعوية كالذي يجده المرء في هذه المنطقة من العالم.

الشكل (١) معايير لتقييم كفاءات الموظفين وصفاتهم العامة

صفات البلد	مستقر ومؤسساتي	مستقر ولا مؤسسات
نظام اخضاع الفرد وحقوقه اخضاعاً تاماً لمصلحة الدولة	متدن الى متوسط	عال
المعايير الحضارية: الولاء	مؤسساتي	شخصي
كفاءة الموظفين	عالية إلى متوسطة	متدنية إلى متوسطة
الالحاحات المجتمعية على الموظفين	متوسطة إلى عالية	متدنية
معايير التوظيف	الكفاءة أولاً والولاء ثانياً	الولاء أولاً والكفاءة ثانياً
الأولويات التي يدين بها الموظفون	الواجب والخدمة	سياسة وشخصية
اتقاد الشعور السياسي	متدن	عال
الفساد	متدن	عال

دعونا ندرس باختصار المطالب بإعطاء دور أعظم نفوذاً للدولة. إن المعرفة المتفوقة والتنسيق صفتان على جانب كبير من الأهمية في مساندة قضية الدولة الرعوية. لكن هذا المطلب ذاته قد لُطّخ بالفشل. إن الخطة الخمسية، مثلاً، لم تتقيد بقاعدة توزيع الموارد التي نصّ عليها المشترع وقصرت عن تحقيق أهداف هذا التوزيع. ومع حلول السنة الأخيرة من الخطة كانت مصر قد خسرت كل احتياطاتها من العملات الاجنبية ورزحت تحت الديون. اما الخطة الخمسية الثانية فقد مُددت إلى سبع سنوات بيد انها في الواقع لم تُشكّل مطلقاً أو تنفَّذ. وبالنسبة لادارة الدولة للملكية العامة فقد كلف ضباط موالون من الجيش بمصانع القطاع العام. وقد أفرَطَ هؤلاء الضباط في تزويد هذه المصانع بالأنصار واليد العاملة محارَبَةً للبطالة. كما فرضت الدولة على هذه المصانع سياسة ضبط

أسعار كي تجعل منتجاتها في متناول موظنيها المتدنّي الدخل. لقد كانت النتيجة، حسبما كان متوقعاً، غير مشجعة. لقد بقيت الأجور متدنية نظراً لكثرة السيد العاملة في هذه المصانع وكذلك الارباح. لقد كانت اختيارات الاستثمارات هزيلة[1] وكانت الرساميل المستثمرة قد أخذت في التناقص قبل انتهاء الخطة الخمسية الأولى، ومنيت المصانع بخسائر جسيمة وتراكمت الديون، وكان النمو بطيئاً أو سلبياً.

دعونا ندرس الوضع التربوي في مصر كمَثَل عن المشاريع الحكومية التي اقيمت عن حسن نية في الاصلاح.

التربية: النموذج المصري. ان نظام عبد الناصر يجب ان يُعطي التقدير لجعل التعليم على مختلف مراحله شاملاً وبالمجان. وقليلاً ما يقدر المرء ان يشكو من ذلك. إذن ما هي القضية؟ ان القضية هي بأن الموارد المالية، بالرغم من توفر النوايا الحسنة، كانت ضئيلة، ومع ذلك تمكنت الحكومة بالموارد المحدودة اياها ان توسع فرص التعليم لأعداد كبيرة من الطلاب الناشئين الذين لولا ذلك لتُركوا يتسكّعون على جوانب الطرقات. وفي الجهة المقابلة، انخفضت نوعية النظام التربوي بأكمله بدءًا برياض الاطفال ووصولاً إلى الدراسات الجامعية العليا. وانعكس ذلك سلباً على كل نشاط في البلاد، هذا فضلاً عن التأثير السلبي على المستويات التربوية في البلاد العربية حيث يلعب المصريون دوراً مهيمناً في مجال التربية. لقد تعين على الدولة، وهي غير قادرة على توفير الاعتمادات المالية المطلوبة، ان تخفض رواتب المعلمين وان تضع التلامذة في مدارس مكتظة، وان تقتصر على نصف نهار من الدوام المدرسي توفيراً لفرص الدراسة للمزيد من الطلاب كما كان عليها في نهاية المطاف ان تعتمد على المساعدة الأجنبية لبناء المدارس للأولاد المصريين.

وبالاضافة، فقد اعتمدت الحكومة سياسة تعيين طلاب من ذوي السجل الأكثر هزالاً في دور المعلمين لتجعل منهم أساتذة الأجيال المقبلة. وعلاوة على ذلك فقد كانت الكتب المدرسية من النوعية الأكثر تدنياً وكانت مؤامرات المشرفين ذات أثرٍ في تحديد من سيؤلّفها ويجني أرباحاً طائلة من عمليات بيعها.

ولم تقتصر الآثار الضارة الناتجة عن تولي الدولة لنظام التعليم المستقر، ولسوء الحظ، على تدنٍ في نوعية التعليم، لكنها أحدثت فساداً واقتلاعاً في جذور هذا النظام على نحو مباشر وتسامحت بذلك. أولاً، لقد كان كل شخص يتلقى وعداً بالحصول على التعليم وعلى وظيفة حكومية ومكافأة لدى التخرج بدرجة ثانوية أو جامعية. ونظراً لرداءة الوضع التعليمي داخل المدرسة فقد لجأت عائلات عدة إلى التحايل و لرشوة والعنف للتأكد من أن اولادها يتخرجون.

وفيما كانت الأزمة تتسع وتصعب معالجتها تطور الفساد الضخم في عملية التعليم وتواصل إلى يومنا هذا دون ان يبدو في الأفق أي حل. لقد اصبح الطلاب ضحايا نظام دروس خصوصية قسري إذ كان الأساتذة بالنظر لأجورهم المتدنيّة، يُكرهون تلامذتهم على تلقّي الدروس الخصوصية خارج أوقات الدوام المدرسي. ونتيجة لذلك كان الأستاذ يخصص القليل جداً من الاهتمام لدورات التعليم في المدرسة ويكرس معظم نشاطه للدروس الخصوصية. وهكذا نُفيت الواجبات المدرسية من مكانها الأصيل إلى مكان ثانوي.

وفي الحقيقة فقد اصبح التعليم المجاني المعلن جهاراً بالتحايل تعليماً ذا بَدَل. لقد اثبت التعليم الحكومي المجاني الشامل، في الواقع، أنه ليس مجانياً ولا شاملاً. لقد كانت العائلة المصرية المتوسطة الحال تنتهي بدفع ما يربو على المئتي دولار في السنة بدل الدروس الخصوصية التي كان يلتقاها كل ولد من اولادها (يقبض استاذ الجامعة حوالي ٣٠٠ جنيها في الشهر). فالتعليم اضافة إلى كونه لم يعد تعليماً في المجان أصبح يُدار بطرق ملتوية. كل هذا والمدارس الخاصة إما مُقفلة أو مقيدة من قبل الدولة. إن للعديد من المدارس الخاصة مشاكله حالياً، ولكن لمضاعفة هذه المشاكل تُعامِل وزارة التربية هذه المدارس معاملتها للمدارس الحكومية، فتتدخل في كيفية ادارتها وتشغيلها وتضايقها باستمرار.

كيف يمكن لنظام تربوي كالذي أتينا على وصفه ان يعمل على تعزيز تربية وطنية ذات طبيعة مثالية؟ ونظراً لقدرة محدودة كهذه على الانجاز فلماذا لا نفكر

بأن يكون دور الدولة أشبه ما يكون بعملية سد ثغرة؟ عندها ستقوم الدولة بالايفاء بحاجات الذين يحتاجون لمساعدتها ويطلبون هذه المساعدة. كما يتعين عليها تسهيل دور الجماعات في مجال التربية وحماية معاييرها من السقوط والاحتراس من الاحتيال والخداع.

قد يتساءل المرء عما إذا كان الوضع المصري هذا هو مجرد وضع استثنائي خاص أو يجدر اعتباره نموذجاً للوضع التربوي في دولة رعوية. من الواضح ان القضية المصرية هي صورة ايضاحية للمبادىء اللاعملية وليست حادثة عرضية نعيدها هنا للتندر. وفضلاً عن ذلك فالقضية ليست في ان كافة المدراء والمعلمين في النظام المدرسي في مصر هم غير اكفاء ويسعون وراء اهدافهم الخاصة أو انهم أسوأ من نظرائهم في العالم الذين يعملون في ظل ظروف مشابهة، بل ان النظام الذي يعملون من ضمنه هو الذي يدفعهم إلى الانحراف والتقصير في الوصول إلى المقاييس السويّة.

يخلق تسييس العملية التربوية واستغلال الموظفين ردود فعلٍ من نوع خاص وغالباً ذات طبيعة غير مواطنية، وعندما يقترن التسييس بغياب الديمقراطية والمسؤولية تصبح النتائج اسوأ. مثلاً، انتخبت الهيئة الادارية في إحدى الجامعات المصرية عميداً لها، وبعد انتهاء مدة ولاية هذا العميد اعيد تعيينه في المنصب ذاته ولكن في هذه المرة من قبل وزارة التعليم العالي. لقد صعقت الهيئة الادارية من الاختلاف الذي طرأ على سلوكه مدة ولايته الثانية ومن صعوبة الوصول إليه.

إن نزعة الدولة إلى الإفراط في الإنفاق على المشاريع دون اعتبار للموارد المالية لا تقتصر على مصر فحسب. إنّ تونس بورقيبة، وهي دولة عربية أخرى، لم تكتفِ بتوفير التعليم مجاناً للجميع بل زودت كلّ طالب جامعي بمرتّب غالباً ما كان يفوق دخل أهل هذا الطالب. ولما كان عدد الطلاب يتنامى بسرعة لم تعد الحكومة قادرة على الايفاء بالحاجات أو على سحب المرتب. وكانت الحصيلة تحول الجامعات إلى مراتع للعنف والاضطراب السياسيين.

انني ادرك تمام الادراك بأن القضية المطروحة امامنا في لبنان ليست في الأصل قضية اقتصادية مع ان الاقتصاد هو أحد عناصرها. ومع ذلك فالغاية هي هنا بأن تُظهر استناداً إلى التجربة كيف فشلت الدولة (وهي مثال نموذجي لذلك)، في تنفيذ الخدمة الأكثر اهمية، التي أخذت على عاتقها القيام بها، وحالت دون تدخل الآخرين للمساعدة

وبما ان الحكومات تختلف في قدرتها على الانجاز وأن البعض أكثر كفاءة من البعض الآخر فيجب ان لا نستسلم للقنوط. فبمقدور المجتمعات ان تُصلح من أمور حكوماتها إن هي شاءت. لكن قبل الإسراع في تخصيص مهمات جديدة للدولة يتعين على المرء ان يتأكد من ان الاصلاح موطّد الأسس وأن الدولة في وضع يمكّنها من العطاء. ومع ذلك يتوجب على المرء أن لا يبالغ مطلقاً في تقييم مدى قدرة الدولة، عصرية كانت أم لا، على تأدية واجباتها على نحو كاف.

التنوع والوحدة الوطنية: إنّ هذا ليقودنا إلى الوجه الآخر للمسألة: الوحدة الوطنية وكيفية تعزيزها عبر النظام التربوي. وتدل الخطوات التي اتّخذت لإعطاء دور أعظم للدولة تدلّ ضمناً على أن النظام التربوي يجب ان يحوي عقيدة موحّدة متجانسة تُعلَّم للطلاب. وعندها تعطي الأوامر للمدارس الخاصة العديدة في هذا البلد لغرس هذه العقيدة المرسومة من الدولة في نفوس الطلاب.

وسنؤكد هنا أولاً إن تجانس العقيدة ليس ضرورياً، ولا هو يأتي بالنتيجة المنشودة. ثانياً، ان النزاع الاهلي في لبنان لم يكن وليد تنوّع طائفي بل كان سياسياً صرفاً ومعالجته بغرض التجانس يعني استعمال الدواء الخاطىء.
أولاً، ان الفكرة الواسعة الانتشار بأن الحرب الاهلية في لبنان هي حصيلة التعددية والنظام التربوي الحر الذي عززها كانت خطأ فادحاً. ان التاريخ مليء بحالات تدلّ على حدوث حروب أهلية في بلدان ذات نظام مركزي وفي بلدان متقدمة في المَرْكَزَة حتى في هذا القرن. لقد ابتُليت روسيا وأميركا وأسبانيا

واليونان وكثير غيرها بحروب أهلية. والأردن، الأقرب مسافة إلينا، والذي هو دولة ذات نظامٍ مركزي بالغ قد اجتاز هو الآخر حرباً أهلية خلال عامي ١٩٦٩ ـ ١٩٧١.

لقد قام بالحرب الأهلية في لبنان جماعات تلبّست شعارات الدين. لكن الأمر كان عرضياً. فقد كان بوسع هذه الجماعات ان تتلبس شعاراً يختلف كلياً عن الشعار الطائفي. وتدلّ الأدلّة التجريبية على ان الشعور الطائفي عام ١٩٧٠ كان أدنى منه في أي وقت مضى من التاريخ المعاصر. لكن إذا كانت المسألة هي كبْت أو قمع كل أنواع التعددية أو أي منها عندها نطأ أرضاً خطرة جداً ولا غاية بعدها في أي حوار إضافي.

إن السؤال المتعلق بكيفية تشكيل هوية اجتماعية هو في لبّ هذا المؤتمر. هل يمكن تحقيق هذه الهوية عن طريق غرسها في النفوس أو أنها نتاج قوي متعددة أبرزها التغيرات في البنى الاقتصادية والاجتماعية؟ إن الهوية السياسية في لبنان لم تكن دوماً طائفية ولم تكن كلياً كذلك عندما اندلعت الحرب في السبعينات. ففي عام ١٩٧٢ اشرف الاستاذ حليم بركات بالاشتراك مع الكاتب على استبيان تناول المناطق الدينية المختلفة الثلاث في بيروت، وقد دلّت الأجوبة عليها أن الروح الطائفية جدّ متدنية. ان مدى النمو الذي حققته المناطق السكنية المختلطة هو دليل ساطع آخر على اضمحلال المواقف الطائفية.

ان الرواية التي تمثل مواقف اللبنانيين على نحو أصح هي بأنه كان للبناني في السبعينات أكثر من حسّ واحد بالهوية: عربية، لبنانية، طائفية وعائلية بتراكيب وقوى متفاوتة. ان الكينونة عربية كانت أو لبنانية هي احساس جديد في الانتماء القومي. ان الهوية الطائفية مع أنها أكثر قدماً، هي أيضاً حديثة حتى وان كان الكثير منا لا يعي ذلك.

لقد دلّ التسلسل التاريخي للانتماء السياسي في لبنان على تعاقب في الهويات: علمانية اقطاعية، وبعدها طائفية، ثم قومية ووطنية. لقد انبثقت الطائفية اللبنانية أول ما انبثقت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر متبوعة

بهوية قومية عربية في وقت مبكّر من هذا القرن، وهنا يمكن القول بأن التعبير عن المشاعر بالنسبة للهويتين بقي محدوداً حتى الثلاثينات والاربعينات.

من جهة أخرى فقد نشأت الطائفية ونمت خلال العقدين الأولين من القرن التاسع عشر. وقبل ذلك كانت الهوية الاقطاعية هي سيدة الموقف. لقد افسح انحسار الهوية الاقطاعية خلال القرن التاسع عشر في المجال لضروب متنوعة من الانتماء الطائفي والقروي واللبناني. ان عملية التغيير في هوية الفرد قد رسمت بعناية من قبل فؤاد خوري في مؤلفه **من القرية إلى الطائفية** كما أن عملية التحوّل من الهوية الاقطاعية إلى الهوية الطائفية قد دعمت بالوثائق في كتابي **السياسة والتغيير في مجتمع تقليدي**. وقد تمّ الاكتشاف في الحالتين بأن التغيير الاجتماعي قد تقدّم من حيث الزمن على التغيير في المواقف. لقد أتى التغيير من الهوية الاقطاعية إلى الهوية الطائفية نتيجة ضعفِ وضعِ العائلات الاقطاعية والاقتصادي والقوة المتنامية للمنظمة الكنسية. لقد كان للحس بالهوية اللبنانية جذوره في الوعي الطائفي المستشري آنذاك في صفوف الموارنة في حين كانت الطوائف المتنوعة الأخرى تجد نفسها في ظل بنية عامة للدولة تتطلب مشاركتها وتعاونها. لقد انبثق الحس بكينونة الدولة اول ما انبثق بين الدروز والموارنة (بالاشتراك مع مجموعات أخرى أصغر حجماً أو شأناً) في ظل الامارة المعنية ومن بعدها الامارة الشهابية. لقد شكّلت امارة الجبل نقطة الانطلاق وليس الدولة اللبنانية المكتملة النمو التي نعهدها الآن. لقد تواصلت عملية بناء الدولة إلى ما بعد عهد المتصرفية وبزخم أشد في ظلّ الجمهوريتين اللبنانيتين الأولى والثانية. وطوال فترة العملية التاريخية التي كانت فيها الدولة اللبنانية قيد الانشاء نلاحظ بان الولاء والهوية كانا حصيلة الظروف الاجتماعية - الاقتصادية، وليس حصيلة تلقين رسمي من قبل الدولة.

لقد سبق التغيير في الهوية من قروية إلى طائفية بين الشيعة الهجرة إلى المناطق المدينية حيث اصبحت الرابطة المفيدة والهادفة هي الناس الذين ينتمون إلى طائفة دينية واحدة. لقد كانت هذه عملية توسيع وجهة نظر الفرد من مجموعة أصغر (القرية) إلى أخرى أكبر منها (الطائفة). لقد تواصلت عملية

التنقل بين الاماكن حتى يومنا هذا ومعها تعاظم المذهب الشيعي كايديولوجية طائفية.

لقد مثلت القومية العربية تحولاً من انتماء إلى السلطة العثمانية (ديني ومواطني) إلى انتماء قوامه المجموعة العرقية أو الثقافة للسنّة العرب في المقام الأول. لقد كان ظهور هذا الوضع أيضاً في لبنان نتيجة عداء متأصّل تاريخياً للايديولوجية العثمانية المهيمنة. كما كان هذا الظهور، على نحو أشد، حصيلة تغيير اجتماعي وسياسي أسبق: انهيار الدولة العثمانية وانتشار وسائل الاعلام.

وتجدر الاشارة هنا إلى أنه في كل من الحالات الثلاث[1] فجّرت الحوافز الاجتماعية استجابة عرقية ـ حضارية جدّ اساسية. فقد استبدلت الهوية الاقطاعية بين الموارنة بشيء خاص بهم ألا وهو ثقافتهم وتاريخهم الخاصان اللذان كان يجري التعبير عنهما بحسّ طائفي ثم بهوية لبنانية اوسع كان تاريخهم مكوّناً رئيسياً فيها. وفي حال التغيير من الهوية القروية بين الشيعة (والمصحوبة دون ريب ببعض آثار واهية من هوية اقطاعية)، لم تكن الاستجابة علمانية مدينية بل طائفية منبثقة عن الصلة الحضارية للفرد. لقد كان الأمر مماثلاً لدى الطائفة السنية فقد فجرت التغييرات في كل من البنية السياسية والمجرى الإعلامي استجابةً خاصة مقتطعة من الحضارة السنّية: حضارة المسلمين العرب.

لقد ظهر في التاريخ المعاصر عامل أكثر حداثة كان المسؤول عن إحداث انتماءاتٍ جديدة مع أنه نادراً ما لوحظ حتى الآن من قبل الباحثين في القضايا القومية والسياسية. وتعلمنا الحكمة السوسيولوجية (المتعلقة بعلم الاجتماع) بأن المنظمات الرسمية تخلق بنفسها حسّها الخاص بالانتماء. ان الدولة هي هنذه المنظمة الرسمية التي خلقت العضوية فيها هذا الانتماء. اننا نجد الآن، مثلاً، بأن لكل دولة عربية حتى تلك التي انشئت كلياً عن طريق القوات المستعمرة

---

(١) ان الاقتصار هنا على المجموعات الثلاث الكبرى من الشعب مرده ضيق المقام وليس نقصان الوعي لأهمية المجموعات الأخرى.

كالعراق حسّاً بالانتماء إلى الدولة. ان الحسّ بالكينونة لبنانية كانت أم يمنية أم كويتية أم تونسية أم مصرية، هو ظاهرة قوية في الوقت الحاضر مع انها متجاهلة ربما لأنها تبعث الارتياب في نفوس القوميين العرب.

إن التجربة اللبنانية في موضوع التحول في الهوية هي تجربة مثقفة. ففي سياق عملية اختبار العضوية في النظام الجمهوري اللبناني ابتدأ نوع من التكافل والتعايش بالظهور: المسلمون يكتسبون حسّاً إضافياً بالانتماء إلى لبنان والمسيحيون يحرزون حسّاً إضافياً بالانتماء العربي. والاثنان كانا نتيجة الانتماء إلى المنظمة الجديدة للدولة. وهناك عوامل عدة ساهمت في اتمام هذه العملية ولكن عنصراً هاماً واحداً فيها هو قدرة المجموعات المختلفة على التطلّع إلى التجربة اللبنانية الحديثة من ضمن اطار الدولة على انها جزئياً من صنعهم لأنهم كانوا قد جمعوا سجلاً تاريخياً حولها. اما بالنسبة للمسيحيين فانهم قد اصبحوا عبر الدولة الرسمية مشاركين في الشؤون العربية: جامعة الدول العربية، المعاهدات العربية، القمم العربية، الحروب العربية، الانخراط في عالم الاعمال العربي والحضارة العربية. اما المسلمون كما يتمثلون في الدولة اللبنانية فقد توافقوا معها في صداماتها المتعددة مع الدول العربية مما اكسبهم ذلك الحسّ الخاص بالعروبة - لبنانيين عرب. لقد كانت هذه العملية لا تزال في طور النمو عندما اندلعت الحرب الاهلية وأوقفت هذا التمازج.

لقد لعبت التربية دوراً ثانوياً في عملية التحويل هذه. لقد ساهمت في تحويل الشعور بالانتماء بين مختلف المجموعات اللبنانية الموصوفة أعلاه، لكن ذلك الحسّ لم يكن يوماً ليُغرس في النفوس كخطةٍ واعية منسجمة تقودها الدولة.

ان النقطة الممتعة التي نلاحظها في هذه العملية هي ان تكوين الوحدة الوطنية قد حدث بصورة مستقلّة تقريباً عن النظام التربوي. لقد كانت كل مرحلة من مراحل انتماء جديد مقترنة بتحويل اجتماعي - اقتصادي وسياسي رئيسي. وسنرى ادناه بان الجهود التي بُذلت لغرس هوية جماعية عبر تدابير رسمية لم تكن ناجحة.

تمرير الهوية عن طريق التربية. ان ايديولوجية سياسية منسجمة في المناهج الدراسية تسرّب عادة عبر المقررات التعليمية كنصوص التاريخ والأدب. ان بامكان هذه الخطة أن تكون خطة طموحة يتعينّ بموجبها على المدارس كافة ان تستعمل الكتب ذاتها ومواد التدريس اياها. لكن على المرء أن يأخذ في الاعتبار الأخطار المحدقة بمشروع كهذا.

أولاً: يدلّ التاريخ المعاصر على ان ايديولوجية مفروضة مركزياً عن طريق الأنظمة المدرسية لا تنجح في إحداث الوحدة المنشودة. لنتأمل كلاً من الاتحاد السوفياتي ومصر والعراق، وهي قلّة من كثرة. لقد كان للعراق تاريخ طويل من نظام تربوي موحَّد مفروض مركزياً بالاضافة إلى ايديولوجية رسمية للناشئين والبالغين، ومع ذلك بقيت المشاعر الاصيلة الاساسية للاكراد والشيعة والآخرين قديمة فعّالة كعهدها إلى يومنا هذا. فهل سيكون التعليم المدرسي ذو الرمز الوطني في لبنان ناجحاً بعد اليوم؟ هل سيكون هذا التعليم سوياً ومتجنباً لحساسيات الطلاب من مختلف المجموعات؟ حتى ولو كان بالامكان ضمان هذا النجاح فهل ان خلق الانسجام وحرمان المجموعات المختلفة من حسّها بصفة مستقلة خاصة أمر مرغوب فيه حقاً؟ وما هو تأثير هذا الانسجام، إذا تحقق، على الديمقراطية في البلاد؟ إنه لسؤال خطير سنتناوله لاحقاً.

هناك مبدأ مفترض في المقاربة اللبنانية الرسمية هو ان الفردية المتطرفة غريبة عن ثقافتنا. والافتراض هو بان الطالب هو مركّب شديدُ الصغر سريعُ الاستجابة للوضع في المدرسة فقط. انه افتراض لا واقعي كلياً وتقليد لما يحدث في بعض البلدان المتقدمة. اننا أهل حضارة ذات ارتباطات جماعية وثيقة أكانت هذه الارتباطات هي: العائلة أو القرية أو العشيرة أو الطائفية. ان نزعة مفكرينا هي الخجل من وقائع كهذه والتعامي عن وجودها أو شجبها. إنه لموقف محيِّر. فالحسّ الجماعي هو حسّ سليم، وبركة من الله، في بلدان فقيرة كبلادنا نظراً لما توفره من مساعدة متبادلة ومن مسانَدة. حتى ولو لم يكن هناك اتفاق حول هذه المسألة فالحقيقة تبقى وهي بأن المجموعات موجودة وقوية وبالتالي لا تقدر الممارسات السياسية ان تنجح دون أخذها في الحسبان. وبالاضافة، فإن الكاتب

لا يرى أي امتياز خاصة للتمثيل الفردي على التمثيل الجماعي. إنه لمن الممكن ان تكون لنا ديمقراطية تعكس الاحاسيس والتسويات الطائفية. لقد ابتكرنا في لبنان منذ عهد بعيد ابتكاراً بارعاً من التمثيل الفردي والطائفي المشترك. فلماذا إذن نرمي بالطفل بعيداً مع المياه المتسخة؟

ثانياً، من هو الذي سيستنبط هذه الثقافة العلمانية التي ستُغرَس في نفوس الطلاب؟ هل هناك فريق ثالث بيننا يقدر أن يشرف على هذا المشروع؟ هل هناك شيء في هذه القضية نقدر بأن ندعوه حياداً؟ هل بإمكان وزارة التربية إنتاج صيغة تكون حصيلة اتفاقٍ بين المجموعات اللبنانية المختلفة الممثّلة في الحكومة؟ وبالاضافة، هل ستكون هذه المجموعات أهلاً لمعالجة مسألة دقيقة وحسّاسة كهذه؟ ففي الوقت الذي يتمّ التوصل فيه إلى اتفاقٍ كهذا تكون تفاصيل هذا الاتفاق قد اصبحت أقل حيوية لا بل منحدرةً نحو التفاهة والابتذال. أو هل علينا أن نفرض آراء مجموعة واحدة على الآخرين؟ هل نقدر أن نضمن بأن المدارس ستطبّق القانون الجديد وتتمسّك بصيغة الدولة؟ أفلا يقدر أساتذة المدارس ومدراؤها أن يهدموا نوايا المشترع؟ ماذا يمنع مدرسةً ما من تعليم صيغة الدولة من جهة وإفهام الطلاب من جهة أخرى بأن وجهة النظر الرسمية هي شكلية؟ وماذا يمنع هذه المدرسة من أن تعمد تالياً إلى تعليم قصة «صحيحة» وفق أهوائها؟ أفلا نكون بذلك قد شجعنا ردّ فعلٍ معاكسٍ يولّد ثقافةً مزدوجة وعدم احترامٍ للدولة؟

وفي النهاية، هل هناك تاريخ لبناني واحد؟ وهل يقدر المرء أن يقول بأن تاريخ المجموعات اللبنانية وعلاقاتها بعضها ببعض كانت مسالمة؟ إذا كان الجواب الموضوعي نفياً فهل سيعترف بذلك موظفو الدولة المكلفون بالرمز الجديد او ينكرون الحقيقة في عرضٍ مزيف للوحدة؟ إن دولة تغذّي أطفالها بالأكاذيب لا تحصد منهم سوى البهتان.

إذا كنا نتلهّف على مستقبل أفضل يتعين علينا ان نشكّل مستقبلاً جديداً، وان نفتح صفحة جديدة تاركين الماضي للماضي. ان التاريخ ليس كل شيء، وطلاب المدارس في لبنان قد يزدادون وعياً للعالم الجديد الذي نعيش فيه إذا ما

رأوا أنفسهم جزءًا من كلٍّ ما يضمّ العالمَ العربيَّ والبلدان النامية منها والمتقدمة. إنها الطريقة التي نتمكن بها من تحقيق بعض من حسّ لاتّفاق على نحو أكثَرَ سهولةً وفعالية بما لا يقاس من الأخذ بالخطط المتشامخة ومن انخراط الدولة. دعونا نترك للشعب حرية القيام بما يؤمن به وان لا يعيش في عالم من الاكراه والرياء وانخفاض المستوى.

إنه لمن المهم ان نأخذ في الاعتبار الخطر الذي يحدق بمجتمع ديمقراطي عندما يسمح للدولة بممارسة دور أعظم في تشكيل آراء المواطنين. فإذا ما عُهد إلى وزارة التربية بمهمة جديدة كهذه فإن النتيجة لن تكون فقط تلقين أفكار ومبادىء معينة بل سيطرة جديدة أيضاً. ولن يكون بوسع أحدٍ ان يكشف عن كيفية تصرّف وزارة كهذه وبأي كفاءة أو انحياز إذا ما اؤتمنت على تنشئة اذهان الاجيال الطالعة. إن التفكير بموظفي دولة، نحن جميعاً على عهد بهم، يدخلون حياتنا عنوة، وبسلطات كهذه و توقّع مخيف.

دعونا نتدارس مبتكرات رسمية أخرى في هذا الحقل - وزارة الإعلام. ما هي الفائدة التي تعود علينا من إقامة وزارة للإعلام ولماذا يتعينّ على لبنان أن تكون لديه وزارة إعلام؟ واستهلالاً نقول: ألكَي يُصار إلى دفع المزيد من الرواتب إلى المزيد من الموظفين من الاموال العامة؟ ألكَي تُبث المعلومات المتحيِّزة التي لا يؤمن بها أي مواطن، الأمر الذي حدا برئيس وزارة سابق ان ينعت هذه المعلومات بالغباء: **الإعلام الغبي**. ما هو الذي تأتي به وزارة للإعلام في مجتمع ديمقراطي يمتلك قطاعاً خاصاً مفعماً بالحيوية في حقل الإعلام؟ ألا يكفي الدولة احتكار وسائل الإعلام المسموع (الراديو) والسيطرة على الإعلام المرئي (التلفزيون)! إن المهمة الموكولة إلى وزارات كهذه في البلدان العربية الأخرى هي تشجيع ايديولوجية الدولة ووجهة النظر الرسمية عبر نشرات الاخبار. لكن هذه البلدان ليست بلداناً ديمقراطية. فإذا كان لبنان بلداً ديمقراطياً ويريد الاستمرار في ذلك فما هو مغزى وجود وزارة للإعلام؟ فكما ان تلامذة المدارس لا يرسمون صورتهم للعالم من خلال ما يتعلمون في حجرات الدراسة كذلك البالغون فانهم لا يتقبلون الاخبار التي تنثر عليهم عبر القنوات

الرسمية. ان تعليم ايديولوجية وحدة وطنية في المدارس سوف لا يكون موثوقاً أو فعّالاً بعد الآن أكثر من تعليم البالغين بواسطة وزارة الإعلام.

أعط وزارة التربية مهمة رئيسية كمثل غرس ايديولوجية وطنية في النفوس ولن يكون بوسع احد ان يكشف عما ستخصِّص لنفسها تالياً من مهام أخرى. إن فرض القواعد اللامعقولة على المدارس الخاصة أو حتى على اهالي الطلاب في المدارس الرسمية من قبل موظفين ينشدون سلطات اكبر لانتزاع المنافع لانفسهم هو أمر لا يمكن تصوره. فاذا ما خُصّص للدولة المزيدُ من المهام فَسَتُلَفّ الحبل تدريجياً على أعناق المواطنين وستتلاشى الديمقراطية في هذا البلد، ولن يبقى منها سوى صدفة فارغة.

ان المجتمع اللبناني مُفعم بالحيوية والنشاط وكافٍ نفسَه بنفسه إلى حدٍّ بعيد. لذلك فإن له الحظ في أن يعيش حراً من الاضطهاد الذي يمارسه السياسيون تحت ستار المصلحة الوطنية.

إنني ادرك تمام الادراك بأن الديمقراطية في لبنان كانت موضع الكثير من الانتقادات من قبل المفكرين اللبنانيين. وقد كان أحد أهمّها هو بأن الديمقراطية في لبنان هي ديمقراطية طائفية، واعتبار تزامن الديمقراطية مع الطائفية تناقضٌ في التعبير. لقد اتّهمت الديمقراطية اللبنانية أيضاً باتاحة تواجد عدم المساواة في شكلٍ غير مقبول. وهناك انتقادات أخرى وجّهت إلى النخبة السياسية ومفادها بأن افراد هذه النخبة يخلفون انفسهم بأنفسهم في المناصب التي يتولونها، وبأن النظام الانتخابي يجعل منهم منتخبين باقلّ من أغلبية الأصوات الخ . . .

دعونا نتناول بايجاز قضية الديمقراطية هذه ونرى ماذا تعني حقاً، وعما إذا كان يجب الأخذ بها أو لا في نظامنا التربوي. لقد كان الغرب منبع الديمقراطية المعاصرة ولذلك كانت المقارنات وبالحقيقة التقليد هي المبدأ الهادي. ويتعيّن علينا ان نعلَم، مهما يكن من أمر، بأن التجربة الديمقراطية في الغرب ليست علمانية على نحو منسجم. إنها لا تمنع بالضرورة القادة من أن يخلفوا أنفسهم بأنفسهم في المناصب التي يتولونها، ولا تضمن المساواة في مستوى المعيشة. وأخيراً، إنها لا تعني بالضرورة حكماً بالأغلبية.

هناك دعامتان تستند إليهما الديمقراطية الغربية: إحداهما أن الشعب هو الحَكَم النهائي في انتقاء قادة الدولة. وثانيهما حكم القانون وتحصيلاً تساوي المواطنين في حرية الوصول إلى القانون. إن الانتخابات في الغرب لا تحمل بانتظام إلى السلطة قادة انتُخبوا بأغلبية أصوات المواطنين، لأن الواقع التنافسي يعمل على توزيع الاصوات التي ينالها المرشحون المختلفون بحيث لا يُمثّل الرابح أحياناً أكثر من ٢٠٪ من أصوات الناخبين، كما هي الحال غالباً في الرئاسة الاميركية. فهل يمكننا والحالة هذه ان نقول ان رئيس الولايات المتحدة يمثل الأمة بأكملها أو جزءًا صغيراً منها؟ إسأل أميركياً ما إلى أي حزب انتمى وسينبئك بأن الرئيس يمثّل الأمة ككل. لماذا؟ لأن الاميركيين يتقبلون المبدأ القائل بأن الانتخابات هي نوع من اللجوء إلى حَكَم، صانع قرار نهائي، في انتقاء القادة. إن الاميركيين ليسوا بالضرورة آلية لايجاد ممثل بغالبية الاصوات مع ان الأمر مستحبّ إذا كان ممكناً. وتنصّ القوانين على ان المرشح الذي يحصل على أصوات أكثر من أي سواه يتسلّم الرئاسة وليس ذاك الذي يمثّل ارادة الشعب أو يحصل على أكثر من خمسين في المئة من الاصوات المسجلة. ان هذا التفاهم هو حصيلة حكمة سياسية تقضي بأن يكون هناك لجوء إلى آلية تحسم الاختلافات بين الشعب وتكون وحدها موضع اجماعهم الكلّي. فالديمقراطية إذن هي نهج متحضر، أي حرّ ومسالم، لاختيار صانعي القرار الوطني وفق قواعد موطّدة.

إن الوجه الاساسي الثاني للديمقراطية هو سيادة القانون. إنّ القائد المنتخَب على نحو قانوني ليس حراً في اضطهاد المواطنين. إنه يخضع للقانون الذي يضع القيود على مسلكها/ مسلكه. وهذا القانون يجعل الممثل السياسي مسؤولاً امام الشعب الذي يملك حق الاختيار في تنحيته عن منصبه بعد انتهاء مدة ولايته القانونية. ان انتقاء قائد في حدّ ذاته ليس كافياً. فالهيئة الحاكمة يجب ان تخضعَ لقوة ضابطة ومعروفة من الحاكم والمحكوم على السواء.

أما فيما يختصّ بالشكوى من ان القادة السياسيين في لبنان يخلفون انفسهم بأنفسهم في المراكز التي يحتلونها، فقد دلّ تحليل حول حركة انتقال القادة

اللبنانيين من المناصب من عام ١٩٤٣ حتى عام ١٩٧٢ على ان اجمالي هذه الحركة كان أعلى منه في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية . اما فيما يختصّ بكل من المساواة والفقر فإن لبنان يقصر في ذلك عن الأمم الغربية المتقدمة صناعياً لكنه يأتي في طليعة أغلب بلدان العالم الثالث بالنسبة للمساواة في توزيع الدخل ولعدد الاشخاص الذين يقعون تحت تخوم الفقر. وثانية نقول ان قضية المساواة هذه هي، كما يبدو، حصيلة المستوى الاقتصادي في البلاد أكثر منها عملاً ايديولوجيا للدولة. وتدلّ الدراسات الشاملة على ان لدى اغلب البلدان المتقدمة صناعياً توزيعاً في الدخل أكثر عدالة ممّا هو عليه في البلدان الاقلّ نمواً بصرف النظر عن الايديولوجية.

الدولة، الوحدة الوطنية، والتربية. ما هو دور الدولة في المجال التربوي إذا كانت هذه الدولة، كما بيّنا آنفاً، تعاني من نقص في الموارد والاستقامة لتفعيل نظام تربوي واسع الشأن، عادل وفعال؟ كيف يمكن تعزيز وحدة وطنية تحت وطأة هذه الظروف؟ إننا سنقتصر على لبنان في الاجابة على هذا السؤال. إننا سنفترض أيضاً بأن كل شخص هنا يفهم بأن التكامل القومي يعني انسجاماً كافياً من حيث القوة بين مختلف المجموعات وولاءً عاماً للوطن والدولة. ومن هذا المنطلق ينظر إلى الوحدة الوطنية كظاهرة مصاحبة تتوج أنواعاً أخرى من الانتماءات بعضها ذو طبيعة عامة والبعض الآخر دو طبيعة خاصة. ان الوحدة الوطنية لا تشكّل بديلاً عن الانتماءات الأخرى ولا سبباً في كبتها. إنها تشكّل أساساً لها بشكل أوليّ نوعاً ما.

سنتناول هنا عدداً من العوامل التي تستطيع الاسهام في تعزيز ثقافة وطنية أقلّها في الأهمية هو التعليم داخل المدرسة. أولاً، إن اعادة النظام والقانون إلى سابق عهدهما في لبنان، خاصة في فترة ما بعد الحرب ستسهم في تعزيز الوحدة الوطنية. فحينما يشعر المواطنون بالامان الكافي فانهم ينتقلون ويستقرون طوعاً في أي جزء من البلاد دونما خوف أو وجل. ليس هناك من يدّعي بأن الدولة في لبنان ما قبل الحرب قد غرست ايديولوجية وحدة وطنية في المدارس. ومع ذلك كان هناك لبنانيون من مختلف الخلفيات الدينية والعرقية يختارون العيش في

احياء المدن التي لم تكن يوماً موطن طائفتهم التقليدي. لقد كانت العائلات تختار بحرية اماكن سكنها حيث كانت تشعر بالحاجة والمقدرة على العيش بصرف النظر عن الترتيبات الاسكانية الطائفية. لقد ازدادت الأحياء السكنية المختلفة خلال السنوات الثلاثين للجمهورية المستقلة أكثر من ازديادها خلال قرون مضت. ليس هناك من حاجة للمزيد من التعليق على اهمية هذه الظاهرة في عملية البناء الوطني. لقد هدمت الحرب في لبنان في وقت قصير، ولسوء الحظ، ما أخذ حُكم القانون عقوداً لتوطيده.

لم يكن التكامل الاجتماعي مقتصراً على الأحياء السكنية المختلطة فقط بل تعداها إلى مشاريع الاعمال والمواقع المختلطة دون النظر إلى الاعتبارات الطائفية. اضف إلى ذلك ظاهرة الاصطياف والتفاعلات الاجتماعية الأخرى. وأخيراً وليس آخراً النظام الانتخابي الذي مهد لارتباطات متعارضة بين الناخبين والمرشحين من مختلف المجموعات.

إذا قبلنا الملاحظة عن التكامل المذكور منذ لحظات، عندها يصحّ القول بأن عمل الدولة المحدود والأساسي إلى أبعد حد والذي هو حفظ النظام والقانون هو المفضي الأعظم إلى خلق وحدة وطنية. وفضلاً عن ذلك، وبالرغم من كونه أكثر اعمال الدولة أهمية، فإنه لا يحمّل الموازنة عبئاً مالياً ولا يكلّف المواطنين تقديمات إضافية إلى الدولة.

إن ما تعنيه مسألة النظام والقانون هو أمن المواطنين في حياتهم وممتلكاتهم وبالتالي الاكتفاء والتعلّق بالوطن والدولة اللذين زوداهم بالأمن واحترام الذات. ويوفر لنا حيّ رأس بيروت نموذجاً جديراً بالاعتبار. لقد تطوّر هذا الحيّ في ظلّ النظام الجمهوري إلى منطقة السكان فيها أكثر تنوعاً وتكاملاً والمدارس الخاصة أكثر عدداً والثقافة أشد علمانية منها في أي جزء آخر من البلاد. إنه ليس نموذجاً يُحتذى في لبنان فقط بل نموذجاً تحتذيه منطقة الشرق الأوسط بأكملها والبلدان النامية. ومع ذلك قد يتساءل المرء عن دور الدولة في كل ذلك. لقد كان هذا الدور نادراً ما يدرك وذلك لأنه كان الدور الرئيسي الأعظم.

ثانياً، الحكم الديمقراطي مع أنه أقل أهمية من الأول. ان حرية انتقاء المرء لقادته وإخضاعهم للمحاسبة يولّد مزيداً من الحريات ويَضْمَنُها، كحرية التعبير، وحرية العمل والسعي وراءه، وحرية العمل السياسي، وحرية التجمّع، وحرية مناهج الدراسة الخ. . . . والسؤال هنا هو كيف يمكن لهذه الحريات الاسهام في بناء مجتمع منقسم اجتماعياً. إنها، وببسيط القول، تجعل التفاعل بين المواطنين من مختلف الطوائف ممكناً ومتحرراً من الخوف. إنها، وقبل كل شيء، تخلق لدى المواطنين شعوراً بالانتماء والتعلّق بالوطن الذي زوّدهم بهذه القيم الهامّة في الحياة.

لقد كان الاحترام في لبنان للوطن ومؤسساته ضمنياً أكثر منه واضحاً. فنادراً ما يلتقي المرء لبنانياً يعبّر بأسلوب توكيدي عن اعتزازه بالنظام الذي زوّده/ زودها بهذه القيم. لكنه في الواقع يعبّر عن هذا الاعتزاز مسلكياً وذلك بتعلّقه بالنظام. فخلال وبعد خمس عشرة سنة من الحرب الاهلية الأثيمة التي انقلب فيها الأخ على أخيه والأب على ابنه، قلائل هم الذين تحدّوا النظام السياسي في لبنان أو طالبوا بالتخلّي عنه أو اختاروا الخروج على الدولة اللبنانية. لقد كانت فرصة الاختيار مفتوحة على مصراعيها لكن لم يكن هناك من يأخذ بها. لقد كان ما يطلبه الناقمون هو الاصلاحات السياسية وأخصّها إعادة توزيع الحصص السياسية وليس الخروج على النظام الديمقراطي الذي أِلفوه. وإذا ما أخذنا بالاعتبار بان نصف السكان تقريباً في العشرينات لم يكن مؤيداً للدولة الجديدة، نجد بأن التعلّق بالوطن ونظامِهِ الذي تطوّر ونما لم يكن بالإنجاز الهزيل.

ثالثاً، ان توفير الحاجات الاساسية في حقل التربية هو أكثر فعالية في تعزيز الوحدة الوطنية. فتوفير الحاجات الاساسية يعني بأن الدولة هي المسؤولة والمستجيبة لمآزق مواطنيها كافّة. فحينما يكون المواطنون عاجزين عن توفير التعليم الخاصّ لأبنائهم تتدخّل الدولة للمساعدة. وقد يصحّ الشيء ذاته على الصحة والاسكان. ومع ذلك يجب التوكيد على النقطة الاساسية وهي بأن الدولة تلعب هنا دوراً تكميلياً وليس حصرياً او مهيمناً. إنها لا تدفع بالآخرين

خارج العمل التربوي أو تفرض آراءها عليهم، بل تسعى على نحو اساسي إلى توفير الخدمات للمجتمع، هذا المجتمع غير القادر دون مساعدة على توفيرها. فالدولة هي الملاذ الأخير.

هناك ميزتان اساسيّتان لدور محدود كهذا: أولاً، انه دور قابل للتحمّل من قبل دولة ذات موارد محدودة. ثانياً، ستكون الدولة قادرة على القيام به بفعالية.. مجاله المحدود وقابليته للتطبيق. وهذا الواقع يولّد الاحترام للنظام.

في بلدان كمصر فشلت الدولة، التي ادّعت بأنها الأفضل أهلية وقدرة، على توفير التعليم الشامل، فشلت في ان تضع ادّعاءها هذا موضع التنفيذ وخسرت بذلك ايمان مواطنيها وثقتهم بالوطن. وكيما يدرك المرء عمق المأزق وصعوبة معالجة المشاكل الناشئة في الحقل التربوي من قبل الدولة عليه ان يدخل في تفاصيل الوضع التربوي في مصر. فبدلاً من الاعتزاز بالوطن الذي يُحمَل فيه أولاد المدارس على الترنّم له صباحاً وقبل كل شيء، هناك شعور بالسخرية وفقدان الرجاء.

يولّد التفوق في التربية حسّاً بالوحدة الوطنية أعظم بما لا يقاس من الحسّ الذي يخلقه غرس التفاهات في النفوس حول حب الوطن خاصة عندما يكون الطالب مشبعاً بالشعور بأن التعليم الذي يتلقاه لا يؤهله للمهمات المهيأ لها. ويزيد التفوق في التعليم انتاجية الاقتصاد الوطني ويوفر المزيد من الاكتفاء الاقتصادي لدى المواطنين. ان التفوق في التعليم ينشيء المواطن الأفضل معرفة الذي يستطيع القيام بالاختيارات السياسية الأفضل. إنه التفوق وليست الاساطير التاريخية المحاكة حول الوطنية هو الذي يخلق شعباً موالياً ومواطناً. ان كل من يمهّد السبيل بشكل اوسع امام النظام السياسي يشجّع أيضاً احتراماً أعظم للشؤون العامة. إن التفوق في التعليم يقلّص الهوة الاجتماعية والاقتصادية بين المواطنين والمجموعات التي تعاني من ثغرة تاريخية في المستويات.

إن احترام الذات والاعتداد بالنفس ينشئان عندما تكون الدولة حسّاسة بالنسبة للحرية ولحاجات مواطنيها الأساسية. فعندما يكتفي المواطنون بحصّتهم

من المنافع العامة يكتفون بالبنى والرموز العامة[١]. وعندما يتوافق افراد مختلفون مع البنية والرمز ايّاهما يتوافقون أيضاً واحدهم مع الآخر عبر تلك البيئة الوطنية. وتزودنا لعبة كرة القدم بحالة توضيحية مفيدة حول ذلك. فعن طريق فرقاء لعبة كرة القدم المشهورين على الصعيد القومي كالاهلي والزمالك في مصر يتطابق الفلاحون الذين يراقبون التلفزيون في القرى الصغيرة النائية مع فريق وطني لم يسبق لهم ان رأوا اعضاءه او حلموا برؤيتهم. انهم يعلنون ولاءهم للفريق ذاته الذي يعلن له القرويون الاخرون هذا الولاء وبذلك يرتبطون سوية متخطّين الحواجزَ التقليدية فيما بينهم. ويتشابه الأمر في المدن حيث يمكن للعامل ورئيسه ان يلتقيا على قدم المساواة فقط عن طريق التطابق مع فريق أو آخر. وهكذا وبالتوافق مع رمز وطني، رسمياً كان ام لا، يتوافق الافراد واحدهم مع الآخر.

ويقودنا هذا إلى دور آخر تستطيع الدولة من ضمنه ان تعمل على تعزيز الوحدة الوطنية دون فرضها مباشرة أو على نحو جافّ، ألا وهو تشجيع الفرق الرياضية في المدارس. إنه أمر نادر الحدوث، على ما أعرف، في لبنان. فعندما يلعب الطلاب من مختلف الفئات الدينية سوية فانهم يتعايشون معاً، وفضلاً عن ذلك، تعلّم الرياضة الطلاب احترامَ القوانين وتقبّل المنافسة بلطف وكياسة. إنها تعلّمهم ان يدركوا قوة الخصم ويحترموها. إنها جميعاً صفات على جانب كبير من الاهمية بالنسبة للمواطن ولكيفية تصرفه/ في الميدان السياسي في المجتمعات المتجانسة منها والمتغايرة.

وقد أخذت الدولة في لبنان على عاتقها منذ فجر الاستقلال مهمة توفير

(١) ازدادت الاستثمارات في صناعة النسيج، في ما خلا صناعة الألبسة الجاهزة والمنتجات الوسيطة، على نحو غير متكافىء. وامتصّت صناعة الصلب، التي ليست بذات فائدة نسبياً، كمية وافرة من الرساميل بتكاليف باهظة. وفي وقت لاحق ابتدأت صناعة الالمنيوم المستهلكة للطاقة على نحو تكثيفي. وعلى العموم كان المبدأ الهادي في عملية الاستثمار والمتجاهل للفوائد النسبية هو إقامة المشاريع التي تستلزم رساميل مكثفة بدلاً من تلك التي تستلزم يداً عاملة مكثفة. ان الصناعات التي أسّسها القطاع العام كصناعة المثلجات والشوكولاته والمشروبات غير الكحولية ومستحضرات التجميل والتي تعمل بأقل جهد ونفقة هي تلك التي كان الاشتراكيون يصفونها، عندما كان ينشئها الآخرون. بالعابثة وغير اللازمة وطنياً.

التعليم للذين يحتاجونه ويطلبونه. وبمقدار ما حصرت نفسها بهذا الدور دون تعدّ على حقوق الآخرين الذين يقومون بمهمة مماثلة، بقدر ما استطاعت اظهار بعض دليل من تقدم في الحقل التربوي. ان هذا التقدّم يجب ان يتواصل ليكون هدفاً وطنياً. إن أي انحراف نحو السيطرة والتعدّي على حقوق الآخرين سيهدم النظام التربوي الخاصّ منه والعام. ان للدولة دوراً أفضل يجب ان تلعبه وهو دور الحارس لقضية التفوق ولمبدأ المسؤولية في الحقل التربوي.

وطالما أن للبنان نظاماً مدرسياً وطنياً يتطلب مناهج مقنّنة فإن تعليم نصّ تاريخي موحّد هو أمر محتوم. لقد تقدم بعض الباحثين اللبنانيين[٢] باقتراحات بنّاءة حول كيفية القيام بذلك بدقةٍ واحترم فقدتا على ما يبدو في مناقشات الهيئة الرسمية الموكلة بصياغة وجهة نظر وطنية موحّدة حول التاريخ اللبناني. إن ضيق المقام هنا لا يسمح لنا بمناقشة هذا الوجه الخاص من الموضوع لذلك نحبس تعليقاتنا حوله.

إن الاقتراح الأول هو تهدئة هاجسنا المتعلّق بموضوع التاريخ في المناهج الدراسية. إن ذلك يتمّ من خلال طريقتين: وجوب تدريس مادة التاريخ من ضمن حلقة دراسية عامة لعلم الاجتماع يؤكّد فيها على النظام السياسي ذاته وعلى تطوره. ويتعينّ على الطالب ان يعرف من دراسة التاريخ أوجه عمل الدولة التي تؤثّر عليه كمواطن؛ حقوقه وواجباته المنصوص عليها صراحة في الدستور وفي المؤسسات الحكومية عامة. كما يتوجب تدريب الطالب على فهم العالم العصري الذي نعيش فيه.

إن دراسة التاريخ اللبناني يجب ان تتم في إطار العالم العربي خصوصاً والعالم عموماً. دعونا نتجنب وطنية كراهية الاجنبي التي تنتهجها اغلب البلدان التي تقتصر على تعليم تاريخها الخاص ـ نحن إزاء العالم.

إن التركيز على العلاقات مع العالم الخارجي هو أمر هامّ بنوع خاص في لبنان لأن لدى معظم المجموعات اللبنانية صلات وامتدادات إلى ما وراء الحدود

(٢) ان الكاتب على علم باثنين هما الاستاذان انطوان مسرّة ومنير بشوّر.

اللبنانية[٣] يتوجب الاعتراف بها واحترامها. وسيضعنا الخوف من مناقشتها على أرض طالما خشينا من أن نطأها. ان اللبنانيين باخلاصهم لوطنهم لم ينقادوا إلى الخيانة لأن لهم صلات ثقافية مع شعوب وثقافات وراء الحدود. ونادراً ما نقع على مجموعة لبنانية واحدة لا تمتلك مثل هذه الصلات مع الخارج.

ثانياً، من المهم ان نضع قضية نشوء الدولة في اطارها الصحيح. ان لبنان هو واحد من مئات الدول الجديدة التي نشأت حديثاً في آسيا وأفريقيا. إننا دولة جديدة غير قديمة ولا ممتازة جداً. انها نقاط اثارها سابقاً وبوضوح الدكتور أحمد بيضون ويجب التوكيد عليها مجدداً. ان أفضل ما يمكن فعله في تتبع تاريخ هويتنا كهوية سياسية، أي كمجموعة في ظل نظام واحد من الحكم، هو الابتداء بحكم المعْنيّين في القرن السادس عشر. لا بأس بذلك، ولكن هذا، وبعد أخذ كل الامور في الحسبان، لا يجب ان يعمينا عن الواقع، وهو ان امارة الجبل كانت فقط نواة الانطلاق للمخلوق البالغ. لقد كان المخلوق البالغ نتاج علمية تطويرية، ولم يبلغ شكله الحالي إلاّ في القرن العشرين. ان على الطالب ان يفهم تلك الحقيقة الاساسية. لذلك يجب ان يؤتى في مادة التاريخ على المجموعات البشرية والأراضي التي لم تكن جزءًا من البلاد في الماضي. ما من دولة في العالم ولدت مكتملة ولأسباب لا غبار عليها. إن كلّ الدول القومية هي دول مصطنعة مخلوقة عرضياً وبعضها من نتاج المفترسين. ليس هنا من ضرر في مواجهة الحقيقة بشكلها المطلق، ان التاريخ لا يصنع لنا المستقبل. ان ما يصنع لنا المستقبل هو قرار واع بأننا نريد ان نصونَ هذا النظام لأنه يعكسُ قيَمنا الأثيرة. فإذا لم يعد هذا النظام قادراً على تأدية هذه الخدمة فلا منقذ له.

الخلاصة. إن ما حاولنا التوكيد عليه أساساً في هذا المقال هو الطبيعة الخادعة لمفهوم الدولة والسهولة التي يقع بها الشعب والمفكرون الناقدون فريسة سرابها. ان طبيعة مرحلة التطور التي يمرّ بها المجتمع العربي تغذي نزعة التطلّع

---

(٣) إنه وجه من المسألة لا أجده مبيناً بوضوح في مقال الأستاذ مسرّة العميق حول الموضوع. والعجيب في الأمر، على الاخص، هو الحلقة العربية المفقودة وأنا على ثقة أن الدكتور مسرّة متحمّس تماماً لها.

إلى الدولة كقوة محايدة وسط القوى الطائفية والموازية. انها تخلّد الاعتقاد القائل بأن هذف الدولة الأوحد هو تحقيق الصالح العام. وبذلك شجّع المفكرون والشعب على السواء موظفي الدولة على اضطهادهم وانتزاع مواردهم باسم مَثَل أعلى مجرد. وتكمن وجهة النظر وراءَ إعطاء الدولة اللبنانية حالياً سلطاتٍ جديدة لفرض مناهجَ دراسيّة شاملة وموحَّدة على كافّة المدارس باسطورة خاصة بها حول التاريخ القومي اللبناني.

لقد استعرضنا الأخطار العملية الضمنية المحدقة بهذا الوضع والأسس الفكرية الواهية التي يستند إليها. كما ناقشنا موضوع استعداد الدولة وقلة كفايتها للقيام بدور ترسيخ وحدة وطنية عن طريق النظام التربوي، وأشرنا إلى ان دور الدولة في هذا المجال يجب ان يَلزمَ الاعتدال وان يكون حسّاساً بالنسبة للحضارة التعددية في البلاد. كما وأنه قد جرت الاشارة إلى أن هوية المجموعات في التاريخ اللبناني بما فيها الهوية اللبنانية قد اتّخذت أشكالاً متباينة خلال الحقبات التاريخية المختلفة، وبأن التغيير في هذه الهوية كان مقترناً بالتحوّل الاجتماعي ـ الاقتصادي ولم يأت نتيجة التعليم الرسمي. إننا لا نقدر ان نجد في أي مكان من تاريخ منطقتنا وتاريخ البلدان الأخرى المعاصرة بأن هوية رسمية ما كانت قادرة على ان تحلّ محلّ الارتباطات الاساسيّة كالانتماء الطائفي او ان تغييراً كهذا هو ضروري إذ اننا قد اظهرنا، وخاصة بالنسبة إلى لبنان، بأن تعايش المجموعات المتنوعة في المجتمع في ظل دولة واحدة هو أمر ممكن. ان الاعتراض بأن الحرب الاهلية قد حدثت بفعل تنوع وجهات النظر الطائفية لا أساس له في الحقيقة السياسية.

إن الوحدة الوطنية والتربية تتطوران إيجابياً إذا ما أخلصت الدولة لمهماتها الاساسية وأنجزتها على نوع جيّد. وتكون الدولة أفضل قدرة على الاداء عندما توازن بين هذه المهمات ومواردها المادية والبشرية، وخاصة في المجتمعات النامية حيث تكون الأعباء التي تتحملها الدولة عظيمة كمثل ضآلة مواردها . لأن الدولة عندما توسّع نفسها تجرّد المواطن من موارده/ المالية وتنكر عليه/ الخدمات المرضية. ان دولة كهذه ليست أهلاً للاحترام وعاجزة عن خلق حسّ

بالانتماء أو الوحدة الوطنية.

إن الدولة اللبنانية تستمر إلى أبعد مدى في تحمل تعددية وجهات النظر حول القضايا السياسية والثقافية ما استمرت هذه التعددية. وسينتهي ذلك عندما تحتجب وجهات النظر هذه أو تندمج بقوة في ايديولوجية واحدة. عندها يتوجب على الدولة أن تترك المجموعات وشأنها لتطوير وجهات نظرها وأن تتيح لها الفرصة لتقريب ميولها الايديولوجية من بعضها أكثر فأكثر بطريقة عفوية وطبيعية خلال قيامها بزيادة التفاعلات فيما بينها.

وبالاضافة، فإن الدولة مدعوة لتهيئة الاساتذة في مدارسها وتشجيعهم على التوكيد على تعددية تطلعات المجموعات اللبنانية المختلفة وارتباطها بحضارات ما وراء الحدود. إن أي خطر يُرى في هذه المقاربة هو حصيلة عدم استقرار زائف وآفاق ضيّقة من التفكير. إننا نعيش في عالم يقترب من بعضه أكثر فأكثر كل يوم ويجب ان نستمدّ قوة من جسورنا الممتدة إلى أجزاء متعددة منه. وإلى ذلك يجب تشجيع الاجيال القادمة على اعتبار هذه الارتباطات على أنها مصدر قوة لوطننا وليست وسيلة لتحقيق نفوذ مجموعة ما على حساب المجموعات الأخرى.

أخيراً دعونا نؤكد على أننا لا نستحث هنا البدعة السائدة حالياً في النظرية الاكاديمية الغربية، بدعة تقلّص الدولة وتوسيع المجتمع. وسبب واحد لذلك هو ان هذه الصيغة هي غير ضرورية في بلد كلبنان لم يسبق للدولة ان قيّدت فيه نشاطات مواطنيها. ومع ذلك فالأهم هو بان التمييز بين الدولة والمجتمع هو اصطناعي صرف ولا يؤول إلى مرحلة جديدة في عملية التطور. فحين تضطرب الدولة وتتعثر في ادائها يتعثر المجتمع ويتهاوى نشاطه إذ إن الدولة تشكّل انعكاساً لنشاطات شعبها ومعاييره. لذلك تبرز الحاجة إلى تعاون بين الدولة والمجتمع، تعاون حميد ووثيق يرتكز على التفاهم والاقناع وليس على الاكراه وانتزاع المنافع. لقد آن الأوان لتلك البلدان التي وسّعت فيها النخبة السياسية سلطات الدولة ان تفهم بأن لا مستقبل في الديكتاتورية، وأن الوقت قد حان ليرقى المرء مجدداً إلى سدّة كرامته.



الوحدة الوطنيّة وروح المدن (*)
(تعقيب على إيليا حرَيق)

منح الصلح

الهزائم والاندحارات منبع لا ينضب من الدروس. ومن لا يقرأ جيداً في كتاب هزائمه قد لا يخرج منها أبداً. لكن الهزائم والاندحارات لا تصلح في أي حال لأن تصبح الكتاب الوحيد والمعلم الوحيد.

وقد عرفت الدكتور إيليا حريق أول ما عرفت في مرحلة صعود لبناني وعربي وعالم ثالثي إذا صح التعبير، وقلّبنا معاً خلال لقاءات مفعمة بالتفاؤل صفحات كتاب المكاسب يومذاك والإنجازات والثقة بالحاضر والمستقبل. ثم حرمتني الظروف بعد ذلك فرص الاجتماع الشخصي المباشر بالدكتور الصديق. ولكن ما كنت أقرؤُهُ له هنا وهناك كان يوحي إليّ بأنه من منطلق الباحث الأمين على استقراء التجارب، قد هجر عن قناعةٍ متعة القراءة في الكتاب الظفراوي الانتصاري، وآثر أن يقرأ الدنيا ومجرياتها في كل الكتب.

وكنت مثله قد هجرت ما هجر.

ولكنني أعترف أنني هذه المرة، ومن خلال القسم الأول من ورقته بخاصة، قد وجدته يتجه إلى الكتاب النقيض من غير تبرم ظاهر، بل من غير إيحاء بتلك النزعة التي طالما استشعرها بعنف العلماء والمفكرون والشعراء، وهي النزعة

(*) تعقيب على محاضرة إيليا حريق أُلقي في الجلسة نفسها.

القوية ولكن الصعبة أيضاً، إلى الخروج من وطأة الشخصية الفكرية الواحدة والنظرة الواحدة والأسلوب الواحد والإيقاع الواحد، في إطار مرحلة تاريخية معينة.

فهذا النهر المتدفق من الأفكار والملاحظات والإضاءات الغنية على الوقائع والتجارب في محاضرة الدكتور، قد صب بشكل موحد الاتجاه ودائم تقريباً في الاذعان لدروس مرحلة تراجع من تاريخ لبنان والعرب. فقد فشلت، في رأي المحاضر، دولة الرعاية وأخفقت الايديولوجية، والدولة موضع الآمال هي وهم، وهي لا شيء سوى من فيها من البشر، والوحدة الوطنية لا تلقن، والولاء للوطن ليس إلا واحداً من مجموعة ولاءات، والاشتراكية لا تنجح إلا في البلدان المتقدمة وكذلك الرأسمالية.

وأعتذر عن الاختصار وربما التبسيط المخلّ، لكنني هكذا فهمت روح الورقة التي أوافقه على الكثير الكثير مّما جاء فيها، ولكن لا إلى حد المطابقة.

واللافت في ورقة الدكتور ليس أنها منشغلة بالحديث أكثر ممّا يجب عن ملامح عصر الهزائم والاندحارات فحسب، بل أنها منصرفة كذلك إلى الحديث عن العام العربي والعام العالم ثالثي، وربما العام الأوروبي الشرقي، أكثر من انصرافها إلى الخاص اللبناني.

فهناك فارق كبير بين الوضع في مصر، حيث قامت بالفعل في عهد الرئيس الراحل جمال عبد الناصر دولة قوية تعهدت تأمين مجتمع الكفاية والعدالة وصادرت وأممت وتوسعت في القطاع العام إلى أبعد حد، فحق في شأنها الحديث عن مساوىء المراهنة على دور الدولة اللامحدود، والوضع في لبنان حيث لم يعرف الوطن أصلاً دولةً من هذا النوع، بل لم تكن في الأصل دولة بالمعنى المطلوب، وحيث نجد المواطنين اليوم بعد خمسة عشر عاماً من غياب الدولة يتوقعون بصبر ذاهب إلى كل ما يوحي إليهم بهذه الدولة.

إن بحاثتنا لم يدخل على الأغلب مخفراً في مدينة لبنانية كله من رجال أمن طائفة واحدة، ولم يمتلكه بالتالي شعور الاشمئزاز من المشهد الشاذ بكل

مقياس، وربما لم يعاين بما فيه الكفاية الظاهرة نفسها في دائرة لبنانية حكومية، وقد لا يكون تسنى له أن يرى مدرسة ليس بين أساتذتها وطلابها إلا لون ديني واحد. فهل يريدنا أن نرجىء المراهنة على الدولة في تحقيق الاختلاط الضروري لتأمين الخدمة للمواطن، فضلاً عن المساواة والعدل؟

إنه في كلامه على الولاء الوطني يكاد يسلم بالصفة الأبدية للطائفية حين يقول إن الجهود المبذولة لغرس هوية جماعية عبر تدابير رسمية لم تكن ناجحة. إننا معه إذا كان يريد بذلك أن يتم التحول تدريجاً، وأن لا نراهن على القسر بل نتبع منطق المواثيق الوطنية التاريخية كميثاق عام ١٩٤٣ وميثاق الطائف، ولكننا لسنا معه في التراجع ولو الصغير عن دور الدولة في ملاحقة هذه الهوية الوطنية الجامعة، وجعلها هدفاً وقاعدة عمل. وهو القائل بصراحة في مكانٍ آخر من محاضراته أن دور المجتمع ودور الدولة كلاهما في حاجة إلى الآخر لتحقيق النهوض.

منذ بدأت تتجمع على الساحة اللبنانية عوامل وقوى الرفض لاستمرار الحرب اللبنانية ـ وكان ذلك قبل الشروع في المساعي العربية والدولية المفضية إلى اتفاق الطائف ـ برز في ذهن الشعب اللبناني أو قطاعات واسعة منه الترابط بين وقف الحرب وتوحيد الوطن، والديموقراطية، وتعزيز الدولة.

فمثلما كان خطاب الحرب والتقسيم والقمع والحلول محل الدولة موحداً واحداً بين المتقاتلين والمنتفعين بالقتال، أخذ خطاب السلام والوحدة والديمقراطية وتعزيز الدولة يفرض نفسه بشكل موحد وواحد على الشعب اللبناني، حتى بدا واضحاً للقاصي قبل الداني وجود إرادة لبنانية عامة للنهوض، بل وجود نواة حركة مستعدة لتمثيل هذه الإرادة. فعاد يدخل في الحسابات رقم كان مسقطاً حتى أمس القريب، هو لبنان ذاته. وكانت عودة لبنان إلى نفسه هي الطريق إلى كل شيء آخر، تحقق في ما بعد في مجالات السلام والوحدة وتفعيل المؤسسات.

في جو العودة اللبنانية إلى الذات هذه، بدأنا من موقع غير المختص نطرح

على أنفسنا الأسئلة التي طرحها الدكتور في أول ورقته: هل في وسع الدولة التوصل إلى صيغة للوحدة الوطنية تكون مقبولة عموماً لترسيخها في معاهدة التعليم؟ وعلى افتراض أن في مقدور الدولة استنباط صيغة كهذه، هل في الإمكان تعليم وحدة وطنية؟ هل إن الحس بالهوية أو الانتماء الجماعي هو انعكاس لوضع شخص ما وعلاقاته في المجتمع، أم إنه حصيلة تلقين أفكار ووجهات نظر معينة وغرسها في النفوس؟ وهل في الإمكان تحقيق ذلك دونما انتهاك لمبدأ ديموقراطية التعليم أو النظام السياسي الديمقراطي؟ هل تصاب الوحدة الوطنية حقاً بالضرر إذا ما خامر المرء إحساس بالانتماء إلى أكثر من هوية؟ هل الوحدة الوطنية هي وحدها الحس الاجتماعي الشرعي والسليم؟

لكن في الواقع لا أجد مفرّاً من الاعتراف بأن فجوة تفصل بين النظرة التي نظر بها الدكتور حريق إلى الموضوع، والنظرة التي ننظر بها نحن وهذه الفجوة مصدرها في ما أعتقد أنه في معرض البحث عن أجوبة لتساؤلاته وجد حاجة إلى تذكيرنا بأن الدولة ليست إلا مجموعة من البشر، وبالتالي إنها ستمضي بنا إلى إحباط أكيد عند مقارنتنا بين ما ستفعله وما كنا نتوقعه، فهو قد وصل بتحليله إلى ان الدولة بمفهومها الواقعي شيء، والمفهوم المروّج لها في العادة عند الايديولوجيين شيء آخر. هذا هو رأيه بينما نحن آتون إلى الموضوع من موقع آخر تماماً، هو تجربة غياب الدولة، وحكم الميليشيات، فالمتوقع عندنا ليس الدولة المثالية بل مجرد وجود دولة بالكمية من التَوق التي تملكها أي دولة على غيابها.

ثم إننا آتون من حركة قائمة وموجودة في الشعب اللبناني، نسجت التجربة الحية خيوطاً في ذهنها بين السلام والوحدة والديمقراطية وتعزيز الدولة، ومضطرون إلى أن نحسد الدكتور على انتقائيته وإلى أن نتعامل مع حذر الدكتور حريق من دوْر الدولة في التعليم على أنه موقف يرى نقائص الدولة وسلبيات أداء بشرها ظاهرةً دائمة، فيدعو من غير أن يقصد لترك التعليم لبشر من جميع الدول أو طامعين بأن يجعلوا من أنفسهم ومؤسساتهم الخاصة دولاً مستقلة على حساب الدولة الواحدة، في حين أننا وصلنا إلى الاعتقاد أن لا نموّ للوحدة

الوطنية في لبنان في التربية ولا في غيرها إلا تعزيز دور الدولة وتحسين نوعية أدائها، فحيث تتقلص رقعة سلطة الدولة يتقلص الاختلاط والتشارك بين اللبنانيين من الطوائف والمناطق المتعددة، ويتقلص الهدف الوطني المشترك.

من قبيل المواكبة الوفية للخط الفكري العام الذي التزمه الدكتور إيليا حريق والمتخوف من الايديولوجية، نحب أن نمحص قوله في أن الطائفية لم تكن من أسباب الحرب اللبنانية عام ١٩٧٥، لنقول إن الحرب وإن لم تكن بنت الطائفية البسيطة والسافرة كواقع قائم في لبنان، فقد كانت بنت الطائفية المقنعة والمعلمنة ظاهرياً المنطوي عليها صراع الأطراف السياسيين من أجل السلطة.

ففي بداية الحرب، كانت الطائفية قد تراجعت إلى حدٍّ بعيد في الخطاب السياسي، لتبقى بالفعل متضمنة في السجال الدائر بالسلاح وغير السلاح بين دعاة ايديولوجية اللبننة ودعاة ايديولوجية التعريب. فطرف يريد أن يلبنن اللبنانيين مركّزاً على جوانب دون أخرى من الواقع اللبناني، وطرف يريد أن يعربهم، مركّزاً على جوانب بالذات متجاوزاً سواها، والطرفان لا يبغيان في النهاية إلا السلطة، مستندين عملياً إلى خزان الغرائز والولاءات الطائفية المستفزة في البلاد.

وفي كلام كل من الطرفين كان شيء من الحق، شيء من الارتفاع عن الرؤية الطائفية المبسطة والمحضة، ولكن ذلك لم يكن في الحقيقة إلا الحد الضروري من مفارقة الواقع الطائفي لإسباغ طابع شمولي على المعركة وتبرير الحرب الطائفية ولاجتذاب مثاليين من كل الطوائف وأبرياء، والايديولوجيون يعرفون بالتجربة قيمة هذه الأشياء.

انطلق الملبننون وقد كانوا في البداية مسيحيين بغالبيتهم الساحقة، ثم كثر بينهم تدريجاً المسلمون، من أنّ هناك بين اللبنانيين من هو لبناني بالكامل، وأن من حق هذا اللبناني أن يكون صاحب القرار الوحيد وأن من واجبه أن يفرض رأيه وتصوراته بمختلف الوسائل على اللبناني الآخر، اللبناني الناقص اللبنانية.

وانطلق التعريبيون، وقد كانوا في البداية مسلمين في غالبيتهم ثم كثر في ما

بعد المسيحيون، من أن لبنان عربي ولا حياة له بالانفصال عن العرب، وأنه من واجب المؤمن بعروبة لبنان أن يفرض رأيه على الآخر بكل الوسائل.

وهكذا، كانت الايديولوجية بطرفيها الملبنن والتعريبي من عناصر إشعال الحرب، وشاركت اللبننة ذات الرائحة الطبقية في أول الحرب والعروبة ذات الطابع القبلي في مسؤولية ما جرى، مقدمة دليلاً صارخاً على الإساءة التي قدمتها الايديولوجية الطائفية المقنّعة في حالات معينة.

لكن لا بد من القول إن لبنان يعيش حالياً شفاءً من هذا النوع المتشبع من ايديولوجية الفريق الواحد. فاللبنانية اليوم واسعة رحبة تضم كل الأطراف والعروبة مقبولة مبدئياً في أوساط بعيدة تقليدياً عنها، ولم تعد الفكرتان مشكلة تقسيمية مختلفاً عليها في لبنان، والدليل على ذلك شمولية التظاهرات يوم السادس من أيار. وقد كانت انتصاراً كبيراً لمنطق الوحدة اللبنانية.

ومن قبيل المواكبة الوفية للمحاضرة، نرى مع الدكتور حريق أن التشديد على المستقبل والتعريف الأوسع بالعالم من شأنهما أن يكوّنا عنصر لحمة بين الطلاب، ومادة ترشيد للعصبيات الضيقة، وأن المستوى المتفوق في التعليم من شأنه أن يوحد، خصوصاً أن لبنان في الأصل بلد مفتوح على إنجازات الثقافات العالمية، وهي نقطة أكدها بحق الدكتور حريق.

ومن قبيل المواكبة الوفية أيضاً لما جاء في المحاضرة، نريد أن نقف قليلاً عند إشارة الدكتور حريق إلى ان لبنان ظل يحمل إلى حد بعيد شيئاً من طابع ولادته الدرزية المارونية في الجبل اللبناني، وهذا شيء صحيح، نحب أن نعلق عليه بالقول إن لبنان إذا كان قد صنع ولادته في الجبل، فإنه قد صنع استقلاله السياسي عام ١٩٤٣، وصيغة عيشه وأشواق وحدته في المدينة في الدرجة الأولى. وهو لا يستطيع أن يكون ديموقراطياً وموحداً ومتطوراً، إلا بتعزيز دور المدن اللبنانية والعاصمة بيروت المضروبة في وسطها التجاري الجامع وقلبها الخافق. وهناك صلة كبيرة بين أقانيم الثالوث: الوحدة الوطنية، التعليم، المدينة.

ولكون المدن بيئات اختلاط وحوار بين فئات وطوائف متعددة، ولكونها ساحة إنتاج وعمل مقصودة من كل الاتجاهات ومن كل الطبقات، ولكونها مركز التثقف والتعليم العالي والنشر والاتصال الفكري والاجتماعي والسياسي للبنانيين والعرب، كانت تجد نفسها منشغلة أكثر من سواها بالوحدة وبوضع المفاهيم وابتكار الصيغ التي تجعل الوحدة الحياتية والمؤسساتسة قائمة في كل مكان قيامها في المدن نفسها وداخل أطرها الادارية والسياسية والاقتصادية، حتى تعودت ان تنظر إلى الجانب الوحدوي في العمل السياسي وكأنه لها بمثابة اختصاص.

بهذا، كانت المدن اللبنانية بين أول المكتشفين لحقيقة أساسية هي أن لا وحدة وطنية ولا قومية إلا بخلق أعمق الالتفاف حول الديمقراطية والاستقلال. لقد حجب الصراع السياسي المسلح الذي دام خمسة عشر عاماً ملامح التجربة السياسية منذ عام ١٩٤٣ حتى الحرب، فأضاء زوايا منها دون زوايا، وفقاً للموقع. والواقع، أن هذه التجربة على ثغراتها، حوت إيجابيات ومنها اشتراط الديمقراطية والاستقلالية في أي طريق وطني أو قومي. وجميع المحطات الرئيسية في تاريخ لبنان الحديث جاءت ممهورة بما نسميه روح المدن، وهي روح لبنانية شمولية واستقلالية وديمقراطية فوق ما هي وحدوية، وإلى حد بعيد هي كذلك لأنها وحدوية.

وبعد، فنحن مع الاقتراح الذي قدمه الدكتور إيليا حريق في أول محاضرته بتكوين لجنة وطنية يتم اختيارها من المجموعات اللبنانية المختلفة بعد التوصل إلى اتفاق على ضرورة قيام نظام تربوي يعمل على تحقيق الوحدة الوطنية، ولكننا لا نرى مثله أن ذلك بديل ممكن من حل تتزعمه الدولة، ولعله خطوة تسبق هذا الحل وتمهد له.



الدولة الفلسطينية: تجربة الماضي وإمكانات الحاضر والمستقبل

جورج المصري

لقد تعددت الكتابات حول الدولة الصهيونية سواء كواقع وكخطر على العالم العربي، أو حول ما يزعم من وجود جذور لهذه الدولة وآلياتها ودوافعها ومستقبلها. وفي مقابل ذلك تندر الدراسات حول الدولة الفلسطينية. وقد يكون مرجع ذلك إلى توالي الاحتلالات على فلسطين وعمق الاحتلال الصهيوني ثم غياب الاستشراف المستقبلي لبنية الدولة في أعقاب دورة المجلس الوطني الفلسطيني بالجزائر عام ١٩٨٨ وإعلان قيام الدولة.

وتقدم الدراسة اجتهاداً فيما يتعلق بتاريخية الدولة الفلسطينية حتى إعلانها ١٩٨٨، ثم تستشرف ماهيتها ودورها السياسي ومقوماتها حتى تصل إلى متابعة أحداث التطورات في المنطقة بعد حرب الخليج ١٩٩١، ومدى تأثيرها على مستقبلها.

أولاً: تاريخية الدولة الفلسطينية حتى ١٩٨٨

لقد أصبح من المتعارف عليه في قواعد القانون الدولي أن أركان الدولة هي الإقليم والشعب والسلطة[١]. وإذا ما حاولنا تطبيق ذلك على فلسطين لوجدنا

---

(١) د. محمد إبراهيم درويش، الدولة، نظريتها وتنظيمها (دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٩) ص ١٨٣.

انطباقاً في سائر الفترات التاريخية. ففي سنة ١٢٠٠ ق. م تعرضت فلسطين لغزو من الكريتيين من البحر الذين نزلوا على بعض سواحلها، ثم ما لبثوا أن انخرطوا في التركيبة السكانية الأصلية. ونظراً لشهرة قبيلة بولستا في بعض الصناعات وغيرها وعملهم في البحر، تم إطلاق اسم فلسطين على أرض كنعان نسبة إلى زعيم هذه القبيلة على الرغم من استمرار سيطرة الكنعانيين العرب على أرض كنعان (فلسطين). وفي سنة ١١٨٦ ق. م. غزا العبرانيون فلسطين بعد خروجهم من مصر وفشلوا في السيطرة عليها، مما أدى بهم إلى الاستقرار في وادي الأردن محاصرين فيه لأكثر من مائة عام تعرضوا خلالها لهجمات الكنعانيين واليبوسيين من العرب الفلسطينيين. وفي عام ١٠٠٠ ق. م هاجم الملك داوود بعض أجزاء فلسطين واحتل القدس وأسس مملكة أطلق عليها اسم مملكة إسرائيل عاشت نحو خمسين عاماً إلى أن انقسمت إلى مملكتين: مملكة يهوذا في القدس ومملكة إسرائيل في السامرة. وقامت بينهما حروب وفتن داخلية وصراع طويل انتهت كلها عندما هب العرب لنجدة إخوانهم الفلسطينيين واستولوا على القدس وحملوا اليهود إلى العراق أسرى وأسكنوا بدلاً منهم قبائل عربية[٢].

وقد حاول اليهود العودة مرة أخرى مما اضطر الملك نبوخذ نصر الكلداني إلى مهاجمتهم عام ٥٩٧ ق. م وأسر ملكهم والاستيلاء على القدس. وجرّ الملك الكلداني معه أسرى يهود إلى العراق وتمرد الباقي عام ٥٨٦ ق. م. مما أدى إلى عودته واحتلاله كل فلسطين ودمر القدس وهدم هيكل سليمان، ثم قاد ملكهم وخمسين ألفاً من رجاله أسرى للعراق. وفي هذه المرحلة خضعت فلسطين بأسرها للحكم في العراق وقطن فيها الكنعانيون والآشوريون والكلدانيون العرب الذين جاءوا لسوريا والعراق وفلسطين أيضاً من الجزيرة العربية.

وفي عام ٥٣٩ ق. م استولى الفرس على دولة بابل وأعادوا بقايا اليهود إلى فلسطين واستعانوا بهم كأداة ضد سكانها العرب. إلا أن إسكندر المقدوني غزاها وأزال الوجود اليهودي منها، ولكن اليهود ثاروا وأحدثوا فتنة بعد ذلك

(٢) د. محمد عبد العزيز أبو سخيلة ـ الدولة الفلسطينية: الأصول، المحاولات، الطموحات (شؤون عربية، ع ٥٦، ديسمبر/ كانون الأول ١٩٨٨، تونس) ص ١٤٩.

على أيدي أقلية دينية منهم. فسيّر الحاكم الروماني هدريان حملة كبيرة أبادت معظم اليهود ودمرت منازلهم بما فيها مدينة القدس، وأقاموا مدينة جديدة محلها حرّم على اليهود سكناها. وبهذا انتهى أي أثر لليهود في فلسطين حتى الحكم الإسلامي[٣].

وقد دخلت فلسطين كسائر الدول العربية في نطاق الدولة الإسلامية وانتهت الدولة الفلسطينية كدولة مستقلة، وأصبحت جزءًا من كيان الدولة الإسلامية الواحدة إلى أن حل الانتداب البريطاني في ١٩٢٢/٧/٢٤. فقد جاء في المادة (٢٢) من ميثاق عصبة الأمم أن بعض الجماعات التي كانت تتبع الدولة العثمانية فيما مضى قد بلغت درجة من الرقي والتقدم يمكن معها الاعتراف بها أنها مستقلة بشرط أن توضع تحت انتداب أمم راقية تُسدي إليها النصح والمعونة حتى يأتي الوقت الذي تستطيع فيه الاعتماد على نفسها، ويجب أن تؤخذ رغبات هذه الجماعات بعين الاعتبار الأول عند اختيار الدولة صاحبة الانتداب. ولذلك، أصدرت عصبة الأمم المتحدة قرارها في يوليو/ تموز بوضع فلسطين تحت الانتداب البريطاني.

والملاحظ أن المادة (٢٢) جعلت فلسطين دولةً مستقلة ذات سيادة ناقصة، سواء لأن حق شعب فلسطين أصيل لا يمكن لدولة أو منظمة دولية اغتصابه ولأن المادة (٢٢) حرمت على بريطانيا التصرف في مصير الشعب الفلسطيني وأوجبت عليها الارتقاء به دون أن تجعل أرضه وطناً قومياً لليهود[٤].

وبصدور قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم ١٨١ لعام ١٩٤٧ دخلت فكرة الدولة الفلسطينية مرحلة جديدة حيث جاء القرار مناقضاً لنصوص المادة (٢٢) ومتعارضاً مع ميثاق الأمم المتحدة الذي يؤكد على أسبقية الاعتراف لسكان فلسطين بالاستقلال أولاً وقبل كل شيء.

---

(٣) د. محمد عبد العزيز أبو سخيلة ـ الدولة الفلسطينية ـ مرجع سابق ص ١٥٠.

(٤) د. فلاح خالد علي ـ فلسطين والانتداب البريطاني (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠) ص ١٢٣.

وخلال الفترة من ١٩٤٨ حتى عدوان ١٩٦٧ ظل الفكر العربي يـدور حول شعارات الوحدة العربية لتحرير فلسطين والقضـاء على إسرائيـل. ويمكن تفسير ذلك بالاعتقـاد الذي سـاد بين العـرب من أن الوحـدة العربيـة هي الطريق إلى قيام دولة عربية موحدة قادرة على تحرير فلسطين، وأن العمل العربي الموحـد هو الطريق إلى استعادة الدولة المفقودة. وقد شمل هذا التوجه الفصائل الفلسطينية المتعـددة التي نـادت بـأن الإرادة الثـوريـة للفلسـطينيـين هي جـزء من الكـل العربي[٥].

ورغم أن هـذا الذوبـان الفلسطيني في العمـل القومي العـربي كان يعكس سيـادة القناعـة الوحـدوية ولم يكن يعني إلغـاء الخصوصيـة الفلسطينيـة، إلا أنه جعل لها مدلولاً يرتبط بالوحدة العربية. ومن ثم، كان الاعتقاد في أن المستقبـل سيكون لدولة عربية واحدة مدعاة لعدم جدوى التفكير في مستقبل فلسطين بعد التحرير لأنها ستكون جزءًا من الدولة العربية الواحدة. وجـاءت حرب يـونيو/ حـزيران ١٩٦٧ لتـطرح بجديـة فكرة الـدولة الفلسـطينية المستقلة ذات الكيـان الواحد. ففي المؤتمر الأول للمنظمات الفدائية بالقاهرة (١٧ ـ ٢٠ ينايـر/ كانـون الثـاني) حدد المؤتمـر في الميثاق الـوطني الفلسطيني المعـدل أن من أهداف حـركة المقاومة إقامة دولة فلسطينيـة ديمقراطيـة ذات سيادة تحفظ للمـواطنين الأصليـين حقوقهم الشرعية دون التمييز في الدين أو العقيدة وتكون القدس عاصمة لها[٦].

وقد حدد الموالون لفكـرة فلسطين الـديمقراطيـة الصورة للبـلاد، من خلال المقومات والايديولوجية[٧]. فبـالنسبة للبـلاد، فإن فلسـطين ما قبـل عام ١٩٤٨ هي الرقعة الأرضية التي سوف يتم تحريرها وهي مكان إقامة الدولة الديمقراطيـة التقدمية، وفلسطين المحررة كهدف سوف تكـون جزءًا من الـوطن العربي. أمـا

---

(٥) د. كلوفيس مقصود ـ معالم المشاركة العربية في الثورة الفلسطينيـة (شؤون فلسطينيـة، ع ١٠، يونيو/ حزيران ١٩٧٢) ص ١٩.

(٦) نص الميثـاق الوطني الفلسـطيني في ـ حامـد خورشيـد ـ مقـررات المجلس الـوطني الفلسـطيني (١٩٦٤ ـ ١٩٧٤) مركز الأبحاث بمنظمة التحرير الفلسطينية بيروت ١٩٧٥ ـ ص ١٢٥.

(٧) د. محمد رشيد ـ نحو فلسطين ديمقراطية (مركز الأبحاث بمنظمة التحرير الفلسطينية، بيروت، ١٩٧٠) ص ٣٥ ـ ٣٩.

عن مقومات الدولة، فإن جميع اليهود والمسلمين والمسيحيين المقيمين في فلسطين أو المشردين عنها بالقوة سوف يكون لهم الحق بالمواطنية الفلسطينية. وهذا ما يضمن حق جميع الفلسطينيين المشردين عنها بالقوة بالعدولة إلى وطنهم، سواء كانوا من مواليد فلسطين أو المنفى، وبغض النظر عن جنسيتهم الحالية. ومعنى هذا بالتساوي أن جميع يهود فلسطين (أي إسرائيليين) لهم الحق نفسه شرط أن يرفضوا بالطبع الشوفينية العنصرية الصهيونية وأن يقبلوا العيش أثناء وجودهم في المجتمع الفلسطيني الجديد. وبالنسبة للايديولوجية، فإن الفلسطينيين أثناء مسيرة التحرير ولدى تحقيق التحرير سوف يقررون نظام الحكم وطبيعة التنظيم السياسي والاقتصادي والاجتماعي في وطنهم المحرر.

وتبعاً لهذه الرؤية، فإن العدو ليس هو المواطنين اليهود أو الإسرائيليين كأفراد ولكنه البنية السياسية والاجتماعية الصهيونية التي تكرس الوجود الإسرائيلي. وهكذا بقدر ما تشكل الصهيونية نفياً للفلسطينيين، فإن التحرير يشكل نفياً للصهيونية. ويمكن إبداء عدة ملاحظات على فكرة دولة فلسطين الديمقراطية:

١ ـ إن الفكر الفلسطيني لم يذهب إلى أكثر من تحديد الهدف الاستراتيجي العام دون أن يتطرق إلى التفاصيل الخاصة بشكل نظام الحكم أو قضية الهجرة اليهودية ومستقبلها، أو شكل النظام الاجتماعي أو الاقتصادي.. الخ. وإذا كان من الصعوبة ـ حينئذ ـ الاستشراف لمستقبل الدولة، فإن تحديد بعض الخطوط الرئيسية كان كفيلاً بإثارة الجدل حول القضايا المثارة حتى لا يظل الهدف مجرد أمنية.

٢ ـ يتضمن مفهوم الدولة الديمقراطية إقامة دولة تقوم على أساس المساواة الكاملة في الحقوق والواجبات بين المواطنين بغضّ النظر عن الأصل والجنس والدين واللون، ودون تمييز بين عربي ويهودي، أي أنه من الممكن أن يصبح رئيس الدولة يهودياً.

ولا ينطبق مفهوم المساواة على الأفراد باعتبارهم جماعة قومية، ولكن

كمواطنين فحسب. فهذا المفهوم لا يعترف بحقوق قومية لليهود كجماعة، وإنما بحقوق اجتماعية وسياسية كأفراد.

٣ ـ لم يكن هناك اتفاق بين سائر المنظمات الفلسطينية على هدف إقامة الدولة الديمقراطية على كامل التراب الفلسطيني. وظهر ذلك في استخدام صفة العلمانية للدولة، فهي ترد أحياناً وتختفي أحياناً أخرى تحت مسميات مختلفة، كالدولة اللاطائفية.

إن التزام حركة المقاومة بمفهوم الدولة الديمقراطية كهدف نهائي جعل الجانب الاسرائيلي يتشكك في أنها تلغي حق الإسرائيليين في الوجود، مما حدا بالمقاومة إلى قبول مفهوم السلطة الوطنية على جزء من الأرض الفلسطينية التي يتم جلاء القوات الإسرائيلية منها. ففي الدورة الرابعة عشرة للمجلس الوطني الفلسطيني عام ١٩٧٤، تم إقرار البرنامج المرحلي والذي تمت فيه صياغة أهداف مرحلية أكثر واقعية «بإقامة سلطة الشعب الوطنية المستقلة المقاتلة على كل جزء من الأرض الفلسطينية التي يتم تحريرها مع التأكيد على أن هذه السلطة هي خطوة لمتابعة النضال من أجل الدولة الفلسطينية الديمقراطية»[٨].

وقد جاءت حرب ١٩٧٣ لتزيد القناعات الفلسطينية بمرحلية فكرة الدولة. فأثبت المكون العربي أن مناقشات مؤتمر القمة العربي السادس في الجزائر نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٧٣ قد واجهت وبعنف التحركات الأردنية قبل المؤتمر وأثناءه للخروج باعتراف عربي يعطي المملكة حق تمثيل الشعب الفلسطيني تمهيداً لضم الضفة الغربية مرة أخرى إلى الضفة الشرقية تحت السلطة الأردنية[٩].

وتؤكد مناقشات مؤتمر القمة العربي السابع وجلساته اتجاه الدول العربية نحو تبنّي فكرة الدولة المرحلية في الضفة والقطاع والإعداد لذلك برفض

---

(٨) حامد خورشيد ـ مقررات المجلس الوطني ـ مرجع سابق ـ ص ٢٤٧.

(٩) حسين أبو النمل ـ الموقف الأردني تجاه التسوية السياسية (شؤون فلسطينية، ع ٣٥، يوليو/ تموز ١٩٧٤، بيروت) ص ٨١.

التحركات الأردنية والاعتراف الرسمي بمنظمة التحرير الفلسطينية كممثل شرعي ووحيد للشعب الفلسطيني.

ولقد توّجت الدول العربية موقفها من الدولة المرحلية بإصدار قرارين، الأول: يدعو إلى تأكيد حق الشعب الفلسطيني في العودة إلى وطنه وتقرير مصيره، وتأكيد حقه أيضاً في إقامة السلطة الوطنية المستقلة بقيادة م.ت.ف، وبمساندة الدول العربية. وأعلن القرار الثاني التزام سائر الدول العربية بتحرير الأراضي العربية المحتلة واستعادة الحقوق الوطنية للشعب الفلسطيني، ثم التأكيد على عدم قبول أي محاولة لتحقيق أي تسوية جزئية انطلاقاً من القضية القومية ووحدتها[١٠].

وبذلك، تكون الدول العربية قد حددت موقفها الرسمي بتأييد إقامة السلطة الوطنية الفلسطينية على أية أرض يتم جلاء العدو عنها، ولكنها حددت أيضاً موقفها بالمضيّ في تحرير باقي الأراضي العربية المحتلة، واستعادة الحقوق الوطنية المشروعة للشعب الفلسطيني. أي أن الدول العربية نظرت إلى فكرة الدولة المرحلية على أساس أنها خطوة لتحرير سائر الأراضي.

ويعترف أحد قادة م.ت.ف[١١] بأن رئيس الدائرة السياسية (فاروق القدومي) قدّم للّجنة المركزية لحركة فتح بعد حرب ١٩٦٧ مباشرة تقريراً يقترح فيه القبول بتأييد قيام دولة في الضفة والقطاع إذا أعادتها إسرائيل للعرب. إلا أنه لم يفصل في الموضوع آنذاك. ويدافع أبو إياد عن المرحلية باعتبارها سياسة واقعية تنطلق من الأخذ بعين الاعتبار موازين القوى وتطور الأحداث والابتعاد عن الرومانسية، ويعطى أهمية لمحدودية العمل الفدائي ومقدرته على تحقيق الأهداف الاستراتيجية، ويرى «أنه كائناً ما كانت انطلاقة وبأس حرب العصابات ضد الدولة الصهيونية، فإنها تظل في المستقبل المنظور دولة لا تقهر.

---

(١٠) صبري جريس ـ قمة الرباط واحتمالات الموقف الإسرائيلي (شؤون فلسطينية، ع ٣٩، ديسمبر/ كانون الأول ١٩٧٤) ص ٤٢.

(١١) صلاح خلف (ابو اياد) ـ فلسطيني بلا هوية ـ شركة كاظمة للنشر والترجمة والتوزيع، الكويت، بدون تاريخ ـ ص ٢١٩.

ولهذا، فإن عدم توقع المرور بمراحل مؤدية إلى الهدف الاستراتيجي الذي يتمثل في إقامة دولة ديمقراطية على كامل فلسطين، أمر من قبيل الوهم والخيال»[١٢].

ونتيجة لمحاولات الأردن الحصول على اعتراف رسمي بتمثيله للشعب الفلسطيني وتدهور موقف المقاومة في لبنان، انعقد المجلس الوطني الفلسطيني في دورته الثانية عشر يونيو/ حزيران ١٩٧٤ وأصدر عدة قرارات هامة، هي[١٣]:

١ ـ تناضل م.ت.ف بكل الوسائل وعلى رأسها الكفاح المسلح لتحرير الأرض الفلسطينية التي يتم تحريرها.

٢ ـ تناضل م.ت.ف ضد أي مشروع أو كيان فلسطيني ثمنه الاعتراف والصلح والحدود الآمنة والتنازل عن الحق التاريخي «وحرمان شعبنا من حقوقه في العودة وحقه في تقرير مصيره فوق ترابه الوطني».

٣ ـ تأكيد موقف المنظمة السابق من قرار ٢٤٢ «الذي يطمس الحقوق الوطنية والقومية لشعبنا ويتعامل مع قضية شعبنا كمشكلة لاجئين» ولذا، يرفض التعامل مع هذا القرار على هذا الأساس في أي مستوى من مستويات التعامل العربية والدولية، بما في ذلك مؤتمر جنيف.

٤ ـ إن أية خطوة تحريرية تتم هي لمتابعة تحقيق استراتيجية م.ت.ف في إقامة الدولة الفلسطينية الديمقراطية المنصوص عليها في قرارات المجالس الوطنية السابقة.

ويلاحظ أن هناك ثغرة بين حقيقة تصورات التسوية المطروحة بعد حرب ١٩٧٣، وبين شروط الهدف الفلسطيني المرحلي. فالوضع المترتب عن الحرب عربياً ـ ودولياً لم تكن مؤشرات تصوراته تتوافق بأي شكل من الأشكال مع التصور الفلسطيني، خاصة وأن الطرف العربي الرئيسي (مصر) كان يعلن دائماً أن هدفه من الحرب تحريك الوضع السياسي للدخول في تسوية سياسية لإنهاء

(١٢) صلاح خلف ـ فلسطين بلا هوية ـ مرجع سابق ـ ص ٢٢٠.
(١٣) حامد خورشيد ـ مقررات المجلس الوطني ـ مرجع سابق ـ ص ٢٢٧.

الصراع العربي ـ الإسرائيلي، وهو ما تأكد من توقيع اتفاقية كامب دايفيد.
ويبدو أن تشدد المجلس الوطني الفلسطيني في تحديد مواصفات الهدف المرحلي كانت متأثرة بحدة معارضة الفصائل الراديكالية الفلسطينية. فقد أعلنت الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين انسحابها من اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية، وجاء في البيان «إننا سنظل نعتمد الكفاح المسلح وكافة أساليب النضال المرتبطة به كي نحقق القضاء على الكيان الصهيوني والنظام العميل في الأردن، وإقامة المجتمع الديمقراطي العربي في فلسطين كجزء من تجمع ديمقراطي عربي شامل»(١٤).

والملاحظة الجديرة بالاعتبار أن المجالس الوطنية المتعاقبة حتى الدورة ١٩ بالجزائر بدلاً من أن تتخذ مواقف جذرية، انساقت وراء تقديم المزيد من التنازلات وتخلّت عن كثير من الشروط التي وضعتها للهدف المرحلي الأول (السلطة الوطنية) بل إنها لم تعد تقرن الهدف المرحلي بالاستراتيجي، بل حذفت مصطلح «مرحلية» عند الحديث عن الهدف الفلسطيني الذي أصبح «إقامة دولة فلسطينية مستقلة».

وبينما اعتمد السند القانوني لحقوق الشعب الفلسطيني بما فيه حقه في إقامة الدولة منذ الدورة ١٣ على الحقوق التي أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة، فإنه في دورته السادسة عشرة بالجزائر بنى هذا السند على قرارات القمم العربية حيث جاء في بيان المجلس «التمسك بحقوق الشعب الفلسطيني بما فيه حقه في العودة وتقرير المصير وإقامة دولته المستقلة بقيادة م.ت.ف وفي الحقوق التي أكدتها قرارات القمم العربية».

وفي الدورة السابعة عشرة للمجلس الوطني الفلسطيني في عمان يلاحظ أن البيان الختامي لم يتطرق إلى القرار ٢٤٢ الذي دأبت المجالس السابقة على رفضه. أما تصور المجلس للحل فهو يتم عن طريق عقد مؤتمر دولي. ويلاحظ هنا أن المجلس يتحدث عن حل للقضية الفلسطينية وليس مجرد مبادرة سياسية.

---

(١٤) مجلة الهدف ـ ع ٢٧١ ـ بيروت ١٩٧٤/٩/٢٨.

وكانت صياغة المجلس لأهداف النضال الفلسطيني في تلك الـدورة مغايـرة على النحو التالي «يرى المجلس أن إيجاد حل عادل لقضيـة فلسطين والشرق الأوسط لا بد وأن يقوم على أساس ضمان حقوقنا الوطنية في العودة وتقرير المصير وإقامة الدولة الفلسطينية فوق ترابنـا الوطني الفلسـطيني، كما يـرى أن الإطار المنـاسب للوصول إلى هذا الحل هو عقد مؤتمر دولي تحت رايـة الأمم المتحدة وعـبر مجلس الأمن بمشاركة كافة الأطراف المعنية بما فيها م. ت. ف عـلى قدم المسـاواة، وعلى أساس قرارات الأمم المتحدة المتعلقة بقضية فلسطين... ويؤكد في هذا الصدد رفضه لاتفاقيات كامب ديفيد والقرارات التي لا تضمن حقنـا في العودة وتقـرير المصير وإقامة الدولة الفلسطينية المستقلة»[15].

ويلاحظ على هـذا النص أنه حصر الحقـوق الوطنيـة للشعب الفلسطيني في حقه في العودة وتقرير المصـير وإقامـة الدولـة المستقلة حيث تم حذف كلمـة «بما فيهـا» التي كـانت تـرفق عنـد الحـديث عن حقـوق الشعب الفلســطيني. ومن المعروف أن «الحقوق الوطنية بما فيها الدولة الفلسطينية... الخ» يعني أن هناك حقـوقاً أخـرى قـد تفسَّر بـأنها حق الشعب الفلسـطيني عــلى كـامــل الـتراب الفلسطيني. أما حذف كلمة (بما فيها) فيعني حصر هذه الحقوق بالثلاث السابق الإشارة إليها. ومن الواضح أن هـذه الدولـة ستقام في الضفـة والقطاع أو عـلى جـزء منهما، ولا يمكن أن يفسر بـأنها ستقـام عـلى كـامـل الـتراب الفلسـطيني، وخصـوصـاً أن هـذه الدولـة ـ إن وجـدت ـ ستـولـد في أحضـان المؤتمـر الـدولي وبمشـاركة الأطـراف المعنية بـالصراع بمـا فيهـا إسرائيـل وبضـمانـات دوليـة[16]. وهكذا، استمر التنازل الرسمي لـ م. ت. ف من دولة كاملة على أرض فلسطين إلى دولة على جزء منها وثنائية فيدرالية وأخيراً بضمانات دولية ومبـاركة أمـريكية ـ إسرائيلية.

---

(١٥) نص قرارات الدورة السابعة عشر ـ فلسطين الثورة ـ قبرص ١٩٨٦/١١/٥.

(١٦) د. إبراهيم ابراش ـ مفهوم الدولة الفلسطينية، في الفكر السياسي لمنظمة التحرير الفلسطينية (الوحدة، ع ٥٣، فبراير/ شباط ١٩٨٩، المغرب) ص ٢٥٥.

ثانياً: ماهية الدولة
الفلسطينية القادمة

لقد أظهرت الانتفاضة الفلسطينية المندلعة منذ ٧ ديسمبر/ كانون الأول ١٩٨٧ الحرج الذي يواجه قيادة م.ت.ف في التوفيق بين الهدف الأساسي - الاستراتيجي بتحرير فلسطين، وبين ما هو مطروح من مشروعات تسوية لتصفية القضية. فالمنظمة تدّعي «أن الهدف بعد قرارات المجلس الوطني الـ ١٩ بالجزائر هو إقامة دولة فلسطينية في الضفة والقطاع، وهذا لن يتأتى إلا بمؤتمر دولي والاعتراف بوجود إسرائيل».

لقد جاءت الانتفاضة لتسلط الأضواء من جديد على معاناة الشعب الفلسطيني ولترتفع التنديدات الدولية بالممارسات القمعية للعدو الصهيوني ضد الشعب الفلسطيني. فاجتمع مجلس الأمن وأصدر قراره رقم ٦٠٧ بالإجماع الذي أكد فيه «أن الضفة والقطاع أرض محتلة وأن من حق الفلسطينيين تقرير مصيرهم». وهكذا، أصبحت قضية جلاء القوات الإسرائيلية مطروحة لأول مرة بشكل جدي منذ عام ١٩٦٧. لقد ظهرت الانتفاضة حقيقة التغيّر الذي طرأ على مركز استقطاب النضال الفلسطيني، وانتقاله من الخارج إلى الداخل. لقد كان تحول الكفاح الوطني الفلسطيني مرتهناً دائماً بحدوث هذا الانتقال ممّا أوقع قيادة م.ت.ف في مأزق أمام إحدى القضيتين. أولهما وهي قضية تحرير كامل التراب الفلسطيني، وهي تتطلب حرباً شعبية قومية، وثانيهما جلاء القوات الإسرائيلية من الضفة والقطاع، وهي قضية يمكن التعامل معها مرحلياً مثلها كأي حركة تحرر وطني من الاستعمار. فكان سكان الداخل في الضفة والقطاع يناضلون من أجل جلاء قوات الاحتلال في إطار حقهم المشروع في الاستقلال. ولقد تضافرت عدة عوامل للتعجيل باندلاع الانتفاضة وكانت وراء التحرك السياسي للمنظمة بالإعلان عن قيام الدولة[١٧]:

١ ـ لم تؤد التنازلات التي أقدمت عليها م.ت.ف بعد الخروج من بيروت

---

(١٧) د. إبراهيم ابراش ـ مفهوم الدولة الفلسطينية ـ مرجع سابق ـ ص ٢٥٦.

عام ١٩٨٢ سواء من خلال مقررات قمة فاس العربية أو مقررات المجلس الوطني الفلسطيني في دورتيه السابعة عشرة والثامنة عشرة، والرسائل التي بعثتها المنظمة مباشرة أو بطريق غير مباشر إلى الولايات المتحدة والتي تعبّر عن الواقعية، لم تؤد هذه التنازلات إلى أي تجاوب أمريكي الذي اعتبر أن تمسك المنظمة بالميثاق الوطني ورفضها الاعتراف بقرار ٢٤٢ يتناقضان مع ما تقول به في المحافل الدولية، وأن ليونة المنظمة في نظرها ما هي إلا مناورة لانتزاع اعتراف أمريكي بالحقوق الوطنية للشعب الفلسطيني.

٢ ـ استمرار الانقسامات داخل الصف الفلسطيني حيث لم تنجح كل محاولات المصالحة في رأب الصدع، سواء لجمع الشمل الداخلي للمنظمة والأنظمة العربية، أم من أجل حماية الوجود العسكري الفلسطيني في لبنان وتقويته في مواجهة إسرائيل.

٣ ـ تراجع الاهتمام الدولي بالقضية الفلسطينية فلم تعد الأمم المتحدة أو الدول الأوروبية متحمسة للدفع بعملية السلام إلى الأمام مما جعل م.ت.ف تتخوف من فقدان المكاسب التي حققتها خلال سنوات تصاعد النضال الفلسطيني، وظهرت مؤشرات على هذا التراجع منها المحاولات الأمريكية لإجبار الأمم المتحدة على إلغاء قرار الأمم المتحدة الذي يعتبر الصهيونية شكلاً من أشكال العنصرية(*)، وتكثيف الاتصالات بين إسرائيل ودول الكتلة الشرقية والاتحاد السوفياتي.

٤ ـ تخلّي بعض الأنظمة العربية عن التزاماتها القومية تجاه الشعب الفلسطيني، فلم تعد قضية تحرير فلسطين تأخذ الاهتمام السابق نفسه. وقد أدت تلك العوامل إلى زيادة حالة الاحباط لدى الجماهير الفلسطينية في الداخل في أي عمل فلسطيني أو عربي يخلصهم من الاحتلال.. فكانت الانتفاضة. ولكل هذا انعقد المجلس الوطني في الجزائر (١٢ ـ ١٥/١١/١٩٨٨) في «دورة الانتفاضة» كمحاولة لاتخاذ قرارات لمساندة الانتفاضة، وكانت خطوة إعلان الاستقلال وقيام الدولة الفلسطينية على أساس قرارات الأمم المتحدة بما فيها قرار

(*) حدث ذلك مطلع العام ١٩٩٢.

التقسيم ١٨١ لسنة ١٩٤٧ وقراري مجلس الأمن ٢٤٢ و٣٣٨. ونصّت وثيقة إعلان الاستقلال على «استناداً إلى الحق الطبيعي والتاريخي والقانوني للشعب العربي الفلسطيني في وطنه فلسطين وتضحيات أجياله المتعاقبة دفاعاً عن حرية وطنهم واستقلاله، وانطلاقاً من قرارات القمم العربية ومن قوة الشرعية الدولية التي تجسدها قرارات الأمم المتحدة عام ١٩٤٧، وممارسة من الشعب العربي الفلسطيني لحقه في تقرير المصير والاستقلال السياسي والسيادة فوق أرضه... فإن المجلس الوطني يعلن باسم الله وباسم الشعب العربي الفلسطيني قيام دولة فلسطين فوق أرضنا الفلسطينية وعاصمتها القدس الشريف»[١٨].

وقد أكد البيان السياسي الصادر عن المجلس الوطني على «عزم م.ت.ف على الوصول إلى تسوية سياسية شاملة للصراع العربي - الإسرائيلي وجوهره القضية الفلسطينية في إطار ميثاق الأمم المتحدة ومبادىء وأحكام الشرعية الدولية وقواعد القانون الدولي وقرارات الأمم المتحدة، وآخرها قرارات مجلس الأمن الدولي ٦٠٥ و٦٠٧ و٦٠٨، وقرارات القمم العربية بما يتضمن حق الشعب العربي الفلسطيني في العودة وتقرير المصير وإقامة دولته المستقلة على ترابه الوطني ويضع ترتيبات الأمن والسلام لكل دول المنطقة»[١٩].

وقد أوضح البيان السياسي للمجلس الوطني أن الإطار الذي ستتم فيه التسوية هو المؤتمر الدولي الذي تشارك فيه كافة أطراف الصراع، وينعقد على قاعدة قراري مجلس الأمن ٢٤٢ و٣٣٨، وضمان الحقوق الوطنية المشروعة للشعب الفلسطيني، وفي مقدمتها حقه في تقرير المصير. فالمصادر الفلسطينية ترى أن أبرز المستجدات تتمثل في:

١ - استطاع المجلس الوطني أن يعلن الدولة وأن يضع الأسس لتشكيل الحكومة الفلسطينية المؤقتة، وهذا يتطلب بناءً أكبر يواكب هذه التغييرات.

---

(١٨) نص إعلان الاستقلال في (شؤون فلسطينية، قبرص، ع ١٨٨، نوفمبر تشرين الثاني ١٩٨٨). ص ٣ - ٥.

(١٩) نص البيان السياسي في (شؤون فلسطينية، قبرص، ع ١٨٨، نوفمبر تشرين الثاني ١٩٨٨) ص ٦ - ١٢.

٢ ـ قدم المجلس مشروعاً فلسطينياً متكاملاً للسلام يقبل بالحدود التي يطلبها العالم، ولكنه يضع شروطه الخاصة ويطرح تصوراً شاملاً غير مفرط ولا يكتفي بإعلان اللاءات.

٣ ـ أتم المجلس إنجاز ما سبق ذكره بقفزة ديمقراطية نوعية، قفزة التحول من الاجماع إلى الأغلبية أو الأقلية دون مساس بالديمقراطية، ودون بروز أجواء التهرب أو الانشقاق.

٤ ـ كان النقاش، لأول مرة، فاعلاً وليس منفعلاً، ودار حول ما يريده الفلسطينيون وليس حول رفض أو قبول ما يطرح الآخرون[٢٠].

وأوضح ياسر عرفات، رئيس دولة فلسطين، أن قبول م.ت.ف القرار ٢٤٢ مصحوباً بالاستقلال الوطني جاء من أجل مصلحة السلام «نحن لا نستجدي السلام، بل نسعى إليه على قدم المساواة وفي شكل متكافىء مع الأطراف الأخرى»[٢١].

والملاحظ في إعلان الاستقلال والبيان السياسي وتفسيرات القادة وتصريحات عرفات انه لم يتم التطرق إلى الميثاق الوطني الفلسطيني أو الكفاح المسلح، سواء كاستراتيجية، أو كعمل متزامن للنضال السياسي. وهكذا، فإن الدولة الفلسطينية، بالمواصفات الواردة لا تلبي الأهداف الوطنية والتاريخية للشعب الفلسطيني حتى مع عدم الإعلان عنها كخطوة مرحلية، كما لا يمكن القبول بها كهدف استراتيجي. بل يمكن القول إن هذا الوضع يعني التضحية بدماء شهداء الثورة الفلسطينية لأهداف غير معلنة لا تتعدّى، في أفضل الأحوال، المناورة السياسية. وفي ضوء إعلان قرارات المجلس الوطني الفلسطيني الـ ١٩ بالجزائر نحاول البحث في الموقع الجغرافي للدولة وأهميته وعلاقاتها الخارجية والداخلية المتوقعة.

يتفق الباحثون على أن أحد عناصر قوة الدولة هو الاتصال الجغرافي أو

---

(٢٠) اليوم السابع ـ باريس ـ ١٩٨٨/١١/٢١.

(٢١) النهار ـ بيروت ـ ١٩٨٨/١١/١٦.

الامتداد الإقليمي لها بمعنى أن يمثل إقليم الدولة امتداداً جغرافياً متصلاً يسمح بالاتصال البري المباشر، وأن ذلك يحمي وحدة رقعة الدولة السياسية واتصالها الأرضي دون حواجز أو موانع .

وتقدر مساحة الدولة المقترحة بحوالى نصف مساحة دولة فلسطين العربية تبعاً لمشروع التقسيم بقرار ١٨١ . وتقع الضفة في الجزء الأوسط الشرقي من فلسطين الذي يحده نهر الأردن والبحر الميت من الشرق والسهل الساحلي لفلسطين من الغرب، كما يحده الطرف الجنوبي الشرقي من سهل مرج ابن عامر شمالاً والجزء الشمالي الشرقي من صحراء النقب جنوباً. وتبلغ مساحتها حوالي ٥٦٥٠ كم٢ . أما قطاع غزة، فيقع في أقصى الطرف الجنوبي الغربي من فلسطين ويطلّ على البحر المتوسط الذي يقع إلى الغرب منه، وتمتد رقعته الأرضية الساحلية ما بين المتوسط غرباً وصحراء النقب شرقاً ويفصلها عن بقية فلسطين خط وهمي يعرف بخط الهدنة بينما يفصلها عن أراضي شبه جزيرة سيناء خط الحدود السياسية بين مصر وفلسطين، إذ توجد مدينة رفح بقسميها الفلسطيني والمصري على جانبي الحدود. ويبلغ طول قطاع غزة من بيت حانون شمالاً إلى رفح جنوباً حوالى ٤٦ كم٢ ومتوسط عرضه ٧ كم بينما أقصى اتساع له حوالي ١٢ كلم عند رفح، ويشغل القطاع ما مساحته ٣٦٤ كم٢[٢٢]. وستكون دولة فلسطين المقترحة دولة صغيرة لا تتجاوز مساحتها ٦٠٠٠ كم٢ وتتألف من رقعتين أرضيتين إحداهما جبلية داخلية والأخرى سهلية ساحلية وسوف ترتبط الرقعتان بممر أرضي يتفق عليه مستقبلاً. وستقدم إسرائيل اقتراحاً بالممر خاصة وأنه سوف يلتقي بالطرق الاستراتيجية التي تصل المدن الإسرائيلية الرئيسية بالنقب وإيلات، ولمن تكون السيادة على هذا الممر لإسرائيل أم فلسطين؟ أم يظل تحت إشراف دولي؟ أضف إلى ذلك أن هذا الوضع يضعف من قدرة الدولة ويسمح لأي قوة معادية بقطع وسائل الاتصال بين قطاعي الدولة في حالة الحرب أو التهديد بها، ومن ثم فسوف تكون هذه السمة الجغرافية نقطة ضعف

(٢٢) الموسوعة الفلسطينية ـ القسم الأول ـ دمشق ١٩٨٤ .

دائمة بالنسبة للدولة الفلسطينية[٢٣]. ويعد موقع دولة فلسطين موقعاً برياً بحرياً، إذ سيكون للموقع توجيهه البري لصلاته الوثيقة مع الدول العربية المجاورة في الشرق العربي وتوجيهه البحري بنافذة يصل طولها حوالى ٤٦ كم على البحر المتوسط كما تعد دولة فلسطين جسر عبور بري بين الجناحين العربيين في آسيا وأفريقيا. فهي بوابة المشرق العربي إلى شمالي أفريقيا مثلما هي بوابة شمالي أفريقيا إلى المشرق العربي، ولمطار قلندية في الضفة ومطار غزة في القطاع دور مهم في ربط دولة فلسطين بالعالم الخارجي جواً[٢٤].

وتؤكد الوضعية الاستراتيجية للضفة والقطاع على تميز واضح. فإذا علمنا أن إسرائيل عقب هدنة ١٩٤٩ استطاعت توسيع حدودها حتى بلغت مساحتها ما يزيد عن ٢٠,٠٠٠ كلم² نصفها في صحراء النقب وتلتقي مع الأرض العربية بحدود طولها ١٠٨٠ كم. وإذا علمنا أيضاً أن الجزء المفيد في جغرافية إسرائيل هو الشريط الموازي للبحر المتوسط بطول ١٩٠ كم وأن الأرض التي تحتلها إسرائيل تنفتح وتتوسع شمالي حيفا وجنوبي تل أبيب وتضيق فيما بين هاتين المدينتين لتصبح ممراً محصوراً بين الضفة والبحر وتتراوح بين ١٤ و ٢٠ كيلومتراً. وفي ذلك الممر الضيق تمر شرايين المواصلات وتتمركز المدن الرئيسية التي تقع تحت هرمي المدفعية على الحدود مع الأردن، حيث تستطيع هذه المدفعية تخريب الطرق وتدمير السكك الحديدية وتقطع إسرائيل إلى جزءين وتنال من المدن خاصة تل أبيب، وبذلك تشل القدرة الاستراتيجية الإسرائيلية[٢٥]. إذا علمنا كل هذا عن الجغرافيا السياسية لدولة إسرائيل فإن موقعاً هاماً أصبحت تحتله المنطقة المكونة لوادي الغور والسفوح الجبلية المشرفة عليه من جهة الشرق، وعلى حدود إسرائيل ما بعد ١٩٦٧ وهي الخط الأخضر

---

(٢٣) د. عليّ الدين هلال ـ مشروعات الدولة الفلسطينية (مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ٢٠ ـ القاهرة، ١٩٧٨) ص ٩٦.

(٢٤) د. حسن عبد القادر صالح ـ فلسطين المحتلة ١٩٦٧، الجغرافيا والديموغرافيا (شؤون عربية، ع ٦٠، تونس، ديسمبر/ كانون الأول ١٩٨٩) ص ٨.

(٢٥) د. هيثم الكيلاني ـ المذهب العسكري الإسرائيلي (مركز الأبحاث بمنظمة التحرير الفلسطينية، بيروت، ١٩٦٩) ص ٣٧٧.

غرباً والقدس شرقاً. وفي الجنوب أصبحت غزة نقطة التوازن الاستراتيجي بين القوتين المصرية والإسرائيلية، خاصة بعد عودة سيناء إلى السيادة المصرية(٢٦). وترى إسرائيل أن هاتين المنطقتين خلقتا بموقعيهما الاستراتيجي المتميز بعض المشكلات: **الأولى**: يصبح وضع الضفة والقطاع بمثابة الستار الحديدي العربي المحاصر للجسد الإسرائيلي النحيل ولشرايينه الحياتية، حيث يمكنها الضغط على قلب إسرائيل وتهديد مناطق الكثافات السكانية العالية منها فتحيلها إلى عنق زجاجة يهز الاتزان الاستراتيجي للدولة. وبالمثل قطاع غزة حيث يشكل إسفيناً يمتد لمسافة ٤٠ كم نحو قلب إسرائيل ويهدد المثلث الحيوي المحصور بين تل أبيب وحيفا والقدس الذي يحوي أكثف التجمعات السكانية والعسكرية والصناعية. وهو الشريحة الأرضية الوحيدة التي تمر خلالها جميع الطرق التي تربط بين شطري إسرائيل الشمالي والجنوبي(٢٧).

الثانية: تتميز الضفة وغزة بوضعية الخنجر العربي المصوب إلى أضعف أجزاء الجسد الصهيوني سواء نظرنا إلى إسرائيل في ذاتها أو للضفة حيث إسرائيل يحدها مع سوريا البناء الاستراتيجي المانع والمتمحور في المرتفعات السورية. ويلتقي جانب منه بالأردن وآخر بمصر. فبالنسبة للأردن توجد الضفة الغربية التي لا تفصلها عن إسرائيل حواجز طبيعية، وكذلك الوضع مع غزة والتي اكتسبت بعودة سيناء حياداً مؤقتاً قابلاً للانفجار في أية لحظة وحيث حيوية المنطقتين استراتيجياً كمنفذ بري موازٍ للمنفذ البحري الوحيد على البحر المتوسط. ولا شك أن هذا الخنجر الجيوبوليتيكي يشكل مشكلة كبيرة لإسرائيل(٢٨) في حال استقلال وقيام دولة فلسطين.

ولكن تكمن المسألة الأساسية ليس في إعلان قيام الدولة وتحديد طبيعتها،

---

(٢٦) رفعت سيد أحمد ـ الضفة الغربية في الاستراتيجية الإسرائيلية ١٩٦٧، ١٩٨٢ (شؤون عربية، ع ١٩/ ٢٠، سبتمبر/ أكتوبر ١٩٨٢) ص ٩٣.

(٢٧) محمد حسنين هيكل (إشراف) ـ العسكرية الصهيونية (مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، ١٩٧٤) ص ٧٢.

(٢٨) رفعت سيد أحمد ـ الضفة الغربية في الاستراتيجية ـ مرجع سابق، ص ٨٨.

وإنما في توازن القوى الذي تشهده المنطقة بعد زلـزال حرب الخليـج، وما تبعـه من تغير في التوازنات السياسية لصالـح إسرائيل والتـي شهدت أيضـاً ترجيحـاً قبل الحرب بـاستيلاء اليمـين المتطرف عـلى صناعـة القرار الاسـتراتيجي للكيان الصهيوني.

وقد بادرت القيادة الاسرائيلية فور إعلان قيـام الدولـة في دورة الجزائـر إلى تحديد موقفها. فقد أعلن رئيس الحكومة إسحق شامير عن معارضته لقيام دولـة فلسطينية في ما أسماه «أرض إسرائيل» واعتبر الإعلان وسيلة جديدة تستخدمهـا م.ت.ف ضـد دولة إسرائيـل[٢٩]. وينطلق هـذا الموقف من تصـورات حكومـة الائتلاف (الوطني) حول خيار الحكم الذاتي، كما ورد في اتفاقيات كامب ديفيد، مع كل الاشتراطات المعروفة التي تجعله مجرد إدارة ذاتية. وعـبّر شامـير عن ذلك بقـوله «إن إسرائيـل لن تتنازل أبـداً عن مناطق الضفـة والقـطاع لأنها مـرتبـطة باتفاقيات كامب ديفيد»[٣٠]. وجاء موقف الليكود محـدداً في البرنـامج الانتخـابي الـذي أقره الحـزب في أواخر أغسـطس/ آب ١٩٨٨: «لا توجـد أية جهـة دولية معترف بها لتمثيل سكان المناطق في مفاوضات الحكم الذاتي، لذلك قرر التكتل التفاوض المباشر معهم، وإن أكثر الحلول واقعية هو إيجاد تسوية مرحلية لتـطبيق الحكم الذاتي في المناطق». وأضاف البرنامج بـأنه لن تقـام دولة فلسـطينية تحت أي ظرف من الظروف، كما أن تطبيق الحكم الذاتي لا يعني منح السيادة لسكان المناطق، أو حق تقرير المصير[٣١]. وقد ترجم شامير مواقف حكومتـه من الدولـة الفلسطينية في المبادرة المعروفة باسم مبـادرة شامـير التي طرحت وصـدقت عليها الحكـومـة في ١٩٨٩/٥/١٤ وتبنـاهـا الكنيست في ١٩٨٩/٥/١٧. ويستنـد المشروع كما جاء في المقدمة إلى ما يلي:

---

(٢٩) عزيز جبر ـ آخر تطورات الوضع الداخلي والعلاقـات الخارجيـة في الكيان الصهيـوني والمناطق المحتلة (مجلة الأرض، السنـة ١٦، ع ١، مؤسسة الأرض للدراسـات الفلسـطينيـة، ينـاير/ كانون الثاني ١٩٨٩، دمشق) ص ٧٥.

(٣٠) دافار ١٩٨٨/٨/٢٦.

(٣١) هآرتس ١٩٨٨/٨/٣٠.

١ ـ اعتبار المفاوضات المباشرة وفقاً لمبادىء كامب ديفيد هي الطريق إلى السلام في المنطقة.

٢ ـ لا لإقامة دولة فلسطينية «إضافية» في الضفة والقطاع.

٣ ـ لا للتفاوض مع م.ت.ف.

٤ ـ لا لتغيير الوضع القائم في الضفة والقطاع إلا بما ينسجم والخطوط الأساسية للحكومة الإسرائيلية[٣٢].

والنقطة الأساسية في المبادرة ما جاء في النقطة (د) من البند الرابع، إذ قالت «تقترح إسرائيل إجراء انتخابات حرة وديمقراطية بين السكان الفلسطينيين العرب في يهودا والسامرة وقطاع غزة، في جو خالٍ من العنف أو التهديد أو الإرهاب. وفي هذه الانتخابات سيتم اختيار ممثلين لإجراء مفاوضات حول فترة انتقالية من الحكم الذاتي. وستكون هذه الفترة امتحاناً للتعايش والتعاون. وفي فترة لاحقة ستجري مفاوضات من أجل حل دائم حيث ستدرس جميع الخيارات المقترحة من أجل تسوية موافق عليها، ستحقق السلام بين إسرائيل والأردن»[٣٣].

وترى الأحزاب اليمينية في إسرائيل مثل هتحيا وتسوميث ومولدات وكاخ أن الانتخابات سوف تنشىء مسيرة سياسية قاتلة تؤدي إلى تثبيت سيطرة المنظمة الرسمية على الضفة، الأمر الذي يؤدي في نهاية المطاف إلى قيام دولة فلسطينية. ويأمل الفريق الآخر من اليمين مثل كتلة ليكود وحركتي نامي وأومتس بأن الانتخابات سوف تسحب قيادة المنظمة المحلية من يد القيادة الخارجية وتدفعها في النهاية إلى القبول بحكم ذاتي عريض.

وفي حقيقة الأمر، فإن الفريق الثاني من اليمين الصهيوني يرتكز على مشروع بيغن للحكم الذاتي الذي يقوم على[٣٤]:

---

(٣٢) يديعوت أحرونوت ١٤/٥/١٩٨٩.

(٣٣) جريدة القدس ـ لندن ـ ١٩/٥/٨٩.

(٣٤) منير الهوس وطارق عايد ـ مشاريع التسوية الإسرائيلية ١٩٦٧ ـ ١٩٧٨ (مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ١٩٧٨) ص ١٦.

١ ـ أن العرب في يهودا والسامرة وغزة يشكلون أقلية قومية في أرض إسرائيل، لها فقط أن تتمتع بالحكم الذاتي ضمن حدود دولة إسرائيل حيث الأغلبية اليهودية صاحبة السيادة فيها.

٢ ـ إن الحكم الذاتي ذو طابع إداري يتصل بالشؤون الدينية والثقافية والاجتماعية. أما كل ما يتصل بالسلطة والتشريع فمن اختصاص الأغلبية.

٣ ـ إن الحكم الذاتي يشمل السكان وليس الأرض لأنها ملك الشعب اليهودي وحده مما يعني استمرار السيطرة على الأراضي المحتلة وبناء المستوطنات. وقد حرص بيغن على التأكيد بأن هذا المشروع لن يؤدي إلى قيام دولة فلسطينية(٣٥). وأوضح أن الغاية من إعادة النظر في نصوص المشروع بعد خمس سنوات، هو إتاحة الفرصة أمام الحكومة الإسرائيلية لإعادة صياغة علاقتها بالمناطق المحتلة في ضوء تطورات السياسة الإسرائيلية فيها. وقد تأكد ذلك في رفض بيغن لفكرة إجراء استفتاء شعبي في الأراضي المحتلة بعد انقضاء فترة الخمس سنوات(٣٦) ثم طرح شامير المقترحات نفسها باشتراط وقف الانتفاضة عام ١٩٨٩.

أما موقف الفريق الآخر من اليمين الصهيوني فهو الترانسفير (طرد العرب) وإزالة المخيمات الفلسطينية نهائياً وترحيل سكانها إلى الدول العربية، والضم النهائي للأراضي المحتلة، والسعي إلى إنهاء المشكلة الفلسطينية بالقمع والإرهاب. وفي جوهر المسألة، فإن الفريقين لا يختلفان في النظر إلى الدولة الفلسطينية ولكن الملاحظ بعد حرب الخليج ١٩٩١ هو زيادة تعزيز نفوذ اليمين. فبعد دخول رحبعام زئيفي زعيم حزب مولدات المتطرف إلى الحكومة كوزير بلا حقيبة تكوّن تكتل يميني يضم زئيفي ووزير الإسكان أريل شارون ووزير العلوم يوفال نئمان ووزير الزراعة رافائيل إيتان ووزير الشرطة رومن ميلو

---

(٣٥) د. عبد العليم محمد ـ ابعاد الحكم الذاتي في التصور الإسرائيلي (السياسة الدولية) ٦٠٤، القاهرة، ١٩٨٩) ص ٢٧.

(٣٦) يديعوت أحرونوت ـ ١٩٨٣/١/٣١.

ووزير الأديان افنير شاكي. وقد أكد هذا التكتل بعد الحرب أنها كانت لمصلحة إسرائيل وأنهت مقولة الدولة الفلسطينية. ونتيجة لطرح بيكر لفكرة المؤتمر الإقليمي قال شامير باللقاء الإقليمي الذي يهدف إلى إقامة علاقات سلام طبيعية مع الدول العربية الأخرى، وبالتالي فك ارتباط العرب بالمسألة الفلسطينية، والحصول على مزايا العلاقات الطبيعية مع عدد من الدول العربية الهامة بدون حل المشكلة الفلسطينية. والواقع أن دبلوماسية التسوية الأمريكية التي يقودها بيكر تقوم على هذا التصور الإسرائيلي جملة وتفصيلاً، وذلك باستثناء واحد هو حرص الولايات المتحدة على جعل المفاوضات الاسرائيلية العربية قائمة على القرار ٢٤٢ والتفسير الأمريكي الإسرائيلي، أي جعل المفاوضات قائمة على استعادة العرب لجزء كبير من الأراضي المحتلة ١٩٦٧ في مقابل كل مزايا السلام والأمن لإسرائيل، وبشرط ألا تؤدي استعادة العرب للجزء الأكبر من الأراضي المحتلة إلى إنشاء دولة فلسطينية مستقلة[٣٧]. وفيما يبدو، فإن هذا الخلاف في تحديد مضمون التسوية بين الولايات المتحدة والحكومة اليمينية في إسرائيل يكفي لتحطيم المبادرات الأمريكية أو مطها إلى موعد انتخابات الرئاسة الأمريكية أوائل العام القادم والذي تتفرغ معه الإدارة الأمريكية لحل المشكلات الداخلية فحسب. كما أن صعود اليمين المتطرف وزيادة بأسه يعزز من فكرة الاستسلام الكامل للعرب، والتي تطرحها الحكومة الأمريكية من خلال ما يسمى المؤتمر الإقليمي. ومن الواضح أن الهدف من هذه الفكرة هو حرمان الدول الأربع الأخرى الأعضاء بمجلس الأمن المشاركة في دبلوماسية التسوية وتنفيذ الأفكار الاسرائيلية في التفاوض بين إسرائيل وممثلين للعرب (خارج م.ت.ف) في الضفة والقطاع باستثناء القدس ودون أن يصل الأمر إلى إقامة الدولة الفلسطينية.

ولا ترى الولايات المتحدة أن مصلحتها تقتضي الضغط على إسرائيل من أجل التوصل إلى حل سلمي للصراع العربي ـ الإسرائيلي بعد حرب الخليج

---

(٣٧) د. محمد السيد سعيد ـ مستقبل المسألة الفلسطينية بعد زلزال الخليج ـ الأهرام ١٩٩١/٤/٢٦.

وانفرادها بالهيمنة على النظام العالمي، وعدم وجود تهديد خطير على مصالحها الحيوية. وفي ظل الأوضاع الجديدة، فإن الولايات المتحدة لن تقدم على التدخل الجدي لفرض حل سلمي بانسحاب إسرائيل من كل أو بعض الأراضي المحتلة، وبالتالي تناسي فكرة الدولة الفلسطينية[٣٨]. ولا شك أن طرح فكرة الدولة قبل حرب الخليج أو بعدها يتناقض مع المنطلقات الفكرية للايديولوجية الصهيونية التي ترفض الدولة الفلسطينية[٣٩]:

١ ـ إن اليهود يشكلون أمة أو شعباً كسائر الأمم والشعوب الأخرى. فقد ظل هرتزل مؤسس الحركة الصهيونية يردد على مسامع الأوروبيين أن المشكلة اليهودية مشكلة سياسية وليست اجتماعية لأنها تكمن في افتقار اليهود إلى الأرض التي تسمح لهم بالتعبير عن وجودهم القومي.

٢ ـ إن إله اليهود خصّهم بالأرض المقدسة عندما منحها لنسل إبراهيم حيث جاء في الإصحاح الخامس عشر أنه «قطع الرب مع إبراهيم ميثاقاً قائلاً لنسلك أعطي هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير الفرات». وبذلك تكون هذه الأرض ملكاً للشعب اليهودي وحده. ولقد أقام اليهود فيها دولة إسرائيل في العصور القديمة لكنها اندثرت فتشتتوا، الأمر الذي يعني أن إنشاء إسرائيل حديثاً لا يعدو كونه بعثاً لهذا الشعب في أرضه بعد غياب استمر ما يقرب من ثمانية عشر قرناً.

٣ ـ تجاهل وجود الشعب الفلسطيني، فلا ذكر له في كتابات القادة الصهاينة لأن ذلك يتناقض مع مقولة «أرض بدون شعب لشعب بدون أرض». ففي عام ١٩٦٩ صرحت غولدا مائير بأنه «لا يوجد فلسطينيون. فليس الأمر كما لو كان يوجد شعب فلسطيني في فلسطين وكما لو أننا جئنا لنطردهم من منازلهم والاستيلاء على بلادهم إنهم لا وجود لهم». وفي عام ١٩٧١ صرح

---

(٣٨) عماد جاد ـ إسرائيل: الأرض مقابل السلام أم الحرب من أجل المناطق ـ الأهرام ـ ١٩٩١/٤/٥.

(٣٩) د. عطا محمد صالح زهرة ـ الموقف الإسرائيلي من الدولة الفلسطينية واحتمالات المستقبل (شؤون عربية، ع ٦٠ ـ مرجع سابق ـ ص ٦٧ ـ ٦٨).

إيجال آلون بأن «الكيان الفلسطيني لم يكن موجوداً تاريخياً أبداً». وكان بيغن يستخدم عند الإشارة إلى الفلسطينيين عبارة «عرب أرض إسرائيل». وقد أكد على ذلك في أعقاب توقيع اتفاقية كامب ديفيد عام ١٩٧٨ عندما قال «لم نستخدم ولن نستخدم تعبير الشعب الفلسطيني».

ومن الواضح أن هذه المنطلقات الثلاثة تعني عدم الاعتراف بالدولة الفلسطينية، لأن القبول بهذه الدولة يعني إسقاط أرض الميعاد للشعب اليهودي، وبالتالي انهيار الأساس الذي استند إليه إعلان دولة إسرائيل. وتشكل الدولة الفلسطينية أيضاً خطراً على الأمن القومي الإسرائيلي. ففي أعقاب حرب ١٩٦٧ قالت جولدا مائير «حتى لو وافق زعماء العرب على توقيع اتفاق كامل للسلام مع إسرائيل، فإن إسرائيل لن تعيد كل الأراضي التي احتلتها عام ١٩٦٧. إننا نريد حدوداً آمنة»[٤٠]. ووجدت الأحزاب الإسرائيلية الحاكمة في الأمن القومي مبرراً كافياً لرفض فكرة الدولة الفلسطينية، فحزب العمل يرى أن ذلك لن يؤدي إلى السلام، وإنما إلى تخليد النزاع، فالدولة ستكون مصدراً للعداء والخطر. وكتلة ليكود ترى «أن قيام هذه الدولة يعني تقسيم أرض إسرائيل والتخلي عن الضفة الغربية أو أجزاء منها، الأمر الذي لا بد أن يؤدي إلى إضعاف الهدف الصهيوني مصدر قوة إسرائيل في مواجهة أعدائها، مما يقود إلى الاستسلام وربما إلى الفناء»[٤١].

وتعتبر النخبة الصهيونية أن إسرائيل إنجاز لمرحلة معينة في نشأة الدولة اليهودية القومية لأنها لم تنشأ إلا على جزء من أرض إسرائيل ولا تضم سوى جزء صغير من الشعب اليهودي، لذلك أعلن بن غوريون يوم إنشاء الكيان الصهيوني «أن إسرائيل تمثل نقطة الانطلاق نحو الدولة اليهودية القومية»[٤٢] ويترتب على ذلك ضرورة اتساع الدولة سواء بطرد سكانها الأصليين

---

(٤٠) محمد عبد المولى ـ في عمق إسرائيل (منشورات عويدات، بيروت، ١٩٧٣) ص ٥١.

(٤١) هاني عبد الله ـ الأحزاب السياسية في إسرائيل (مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ١٩٨١) ص ٢٢٧.

(٤٢) تهاني هلسا ـ بن جوريون (مركز الأبحاث بمنظمة التحرير الفلسطينية، بيروت ١٩٧٠) ص ٤٥.

(الترانسفير) أو المساعدة على هجرة اليهود السوفيات وغيرهم إلى دولة إسرائيل، وهو ما يتم بالفعل. وتشير التقديرات الإسرائيلية إلى تدفق نحو مليوني يهودي سوفياتي حتى عام ٢٠٠٠ بالإضافة إلى استمرار سياسة الإبعاد التي تمارسها سلطات الاحتلال ضد الانتفاضة. وبالتالي، فمن الصعب القبول بفكرة التخلي عن جزءٍ من الأرض لإقامة دولة فلسطينية.

وماذا عن المستقبل؟

تشكل الانتفاضة الفلسطينية الإشراقة الوحيدة القائمة في السياسة العربية لإجبار إسرائيل على القبول بالمطالب العربية العادلة في إنشاء الدولة الفلسطينية. ونتيجة لهيمنة الولايات المتحدة ـ كما أوضحنا ـ على صنع التسويات الإقليمية وعدم رغبتها في الضغط على إسرائيل في مرحلة الوفاق الدولي الجديدة، فإنها تحاول إحياء الصيغة الأردنية التي تقوم على الخيار الاتحادي الأردني ـ الفلسطيني دون الاستقلال الفلسطيني الناجز. وهو ما يرفضه الشعب الفلسطيني بالطبع لأنه يتناقض مع حقه في تقرير المصير، ومع ما قررته الأمم المتحدة من تأييد صريح للاستقلال في الضفة والقطاع وليس ما يمنع موافقته على خيار الاتحاد بصيغة ما مع الأردن بحسب الرغبة الفلسطينية.

إن المطروح الوحيد الآن هو ليس الحل الفيدرالي الأردني ـ الفلسطيني (التخلي عن الضفة ـ حل مشكلتي المستوطنات والقدس) أو الحل الكونفدرالي بإقامة دولة فلسطينية مستقلة في شرق الأردن وغربه منزوعة السلاح وهو ما أسقطه قرار الملك حسين بقطع الروابط الإدارية بالضفة عام ١٩٨٨[٤٣]. ولكن المطروح الجدي هو دعم الانتفاضة الفلسطينية، وذلك ببناء سلطة الدولة الوطنية المستقلة في الأراضي المحتلة والاستقلال عن الاحتلال وعدم المساهمة في تسيير اقتصاده أو بالتعاون معه، فضلاً عن استمرار أعمال المقاومة الفلسطينية في الداخل وتطويرها، من العصيان المدني إلى الكفاح المسلح.

---

(٤٣) محمد خالد الأزهري ـ القضية الفلسطينية وتطور مفهوم الخيار الأردني (شؤون فلسطينية، ١٨٩٤، قبرص، ١٩٨٨) ص ٣٥.

ملف خاص

النظام العالمي الجديد "ونهاية التاريخ":

فرانسيس فوكوياما أمريكيٌّ من أصل ياباني. كان يعمل عام ١٩٨٩ خبيراً في مركز الأبحاث التابع لوزارة الخارجية الأميركية عندما نشر مقالةً بعنوان: «نهاية التاريخ» بمجلة National Interest «المصلحة القومية» اليمينية المعروفة، ذهب فيها مستنداً إلى فلسفة هيجل في سيرورة التاريخ وصيرورته ونيتشه و«الإنسان الأخير» إلى أن الرأسمالية انتصرت في صراع الأفكار والنظم، و«وصل القطار إلى هدفه» فانتهى التاريخ بالمعنى الهيجلي. وخلال عدة أشهر تحول فوكوياما (٣٩ سنة آنذاك) إلى مفكِّر اليمين الجديد بالولايات المتحدة. وكثرت كتابات التأييد له. كما سارع مفكرون أوروبيون معتبرون إلى مهاجمته باعتباره رجعياً أو خيالياً أو سطحياً في فهم هيجل ونيتشه على حدٍّ سواء. وتجدد النقاش حول أطروحته بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، وتوحُّد ألمانيا واستعلاء دعوات الديموقراطية، واقتصاديات السوق عبر العالم. واستجاب هو من جانبه لهذه الشهرة المفاجئة فقام بالتأسيس لأطروحته في كتاب «ضخم» صدر مطلع العام ١٩٩٢.

وربما كان الربط بين «نهاية التاريخ» و«النظام العالمي الجديد» قد تمّ بالمصادفة في البداية. لكنّ ممارسات رواد «النظام العالمي الجديد» من جهة، وآثار انهيار الاتحاد السوفياتي من جهةٍ ثانية؛ هذان الأمران جعلا الربط مُحْكَماً

ولا شأن لهيجل ونيتشه به إلاّ بقدر علاقة حقوق الإنسان والديموقراطية بالشركات الاحتكارية الضخمة في النظام الرأسمالي.

ننشر في هذا «الملف الخاص» ثلاث مواد تتضمن حواراً مع فوكوياما، وقراءةً نقديةً لكتابه، وتتبعاً لردود الفعل الأوروبية والفرنسية على وجه الخصوص على أطروحته.

الاجتهاد



البروفسور هيغل في طريقه إلى واشنطن

ألن ريان
Alan Ryan

استقطب اكتشاف فرانسيس فوكوياما حول «نهاية التاريخ» اهتمام الرأي العام في صيف ١٩٨٩. المقالة التي كتبها في صحيفة «ناشيونال انترست» حول «نهاية التاريخ» احتلت العناوين الرئيسة في مجلات التايم والنيوزويك وغيرها. تحولت المقالة في وقت قصير إلى رعشة في كل العالم. فالأنباء عن نهاية التاريخ أثارت الكثير من عدم التصديق، وحتى بالنسبة إلى أولئك الذين سرّهم إعلان فوكوياما أن الديمقراطية لم تعد تواجه خطراً من أعدائها لم يكن كافياً للإقناع بأن التاريخ قد توقف. والواقع أن هذا الطرح أصاب الكثيرين من القرّاء بالذهول. فقد جاء ذلك في الوقت الذي كان التاريخ يتحرك في كل مكان وبسرعة. فإعلان نهاية التاريخ تزامن مع القمع الدموي للحركة الديمقراطية الصينية في ساحة تياننمن (في بكين) وسبق بوقت قصير سقوط جدار برلين والاطاحة بتشاوشسكو.

إن قرّاء آخرين على معرفة بأعمال هيغل وماركس ونيتشه وغيرهم، يدركون أنّ ما قصده فوكوياما لم يكن التاريخ بمعنى القصة المليئة بالأشواق والاشواك والتي لا معنى لها، كما يرويها راو غبي، ولكن ما قصده هو «التاريخ ككل».

(*) Alan Ryan; in: *The New York Review of Books*, March 26, 1992, vol. XXXIX, No. 6
وترجم المقال إلى العربية الأستاذ محمد السمّاك.

لقد كان استغرابهم مما طرحه فوكوياما أقل من استغرابهم من ردود الفعل التي أثارها. لقد تذكروا اعلان هربرت ماركوس حول نهاية التاريخ في «رجل البعد الواحد» وتذكروا اكتشاف دانيال بل حول «نهاية العقيدة»، لسنوات عدّة خلت.

إن فوكوياما يعترف بأن القصة التي يرويها هي قصة عتيقة، فمؤلِّفها هو الكسندر كوجفنيكوف وهو فيلسوف مهاجر، يعرف باسم الكسندر كوجيف، الذي بدأ في منتصف ١٩٣٠ يحاضر في طلاب معهد الدراسات العليا حول «ظاهرية الروح» لهيغل. في تلك المحاضرات أرسى ولأول مرة أطروحة هيغل حول «نهاية التاريخ»، وهي الأطروحة التي نسبها إلى نفسه والتي يأتي اليوم فوكوياما ليعممها مع بعض تعديلات من عنده.

كان لمحاضرات كوجيف جاذبية كبيرة، فقد حضرها ريمون آرون، وسارتر وميرلو بونتي بالاضافة إلى جورج باتاي وجاك لاكان، وأريك ويل وكثيرون غيرهم. وفي عام ١٩٤٧ جمع الروائي الفرنسي ريمون كينو محاضرات كوجيف في كتاب سمّاه «مقدمة لدراسة هيغل». ويبدو أن الكتاب لم يُعرف جيداً في الولايات المتحدة، لكنه كان معروفاً بشكل أفضل في كندا، إلى أن تمّت ترجمته جزئياً في عام ١٩٨١. قام بتحرير هذه الطبعة آلان بلوم تحت اسم: «انغلاق العقل الاميركي»، وكان بلوم أحد أساتذة فوكوياما في جامعة شيكاغو. وعلى الجانب الآخر من الأطلسي، كان كوجيف يزود تلاميذه بأول مقدمة عن هيغل رغم أنه كان يتعاطى مع عمل واحد فقط من أعمال هيغل وهو «ظاهرية الروح» Phenomenology of Spirit

كان كوجيف ماركسياً ولكنه أمضى سنوات ما قبل الحرب يعمل من أجل مجد الرأسمالية ومن أجل ازدهار الدولة الرأسمالية في وزارة الشؤون الاقتصادية الفرنسية، ثم كموظف أسهم في المجموعة الاوروبية. توفي كوجيف في بروكسل عام ١٩٦٨. ولا يزال غامضاً التأكيد بأيِّ معنىً كان ماركسياً وربما كانت أكثر نظرياته شيوعاً تتعلق بأميركا ما قبل الحرب، إذ بدت له مجتمعاً من غير طبقات

يتألف من قليل من العمال وعلى درجة عالية من الاستهلاك، ولذلك فإن هذا المجتمع يحقّق طموحات ماركس.

يمكن القول كذلك من وجهة نظر أخرى، إنّ الولايات المتحدة وصلت إلى المرحلة الأخيرة من «الشيوعية» الماركسية من خلال أنّ جميع أعضاء «المجتمع اللاطبقي» يستطيعون أن يحققوا لأنفسهم كل ما يرونه مفيداً لهم من دون ان يعملوا، وأنّ الاتحاد السوفياتي يعطي الانطباع بأنه إذا كان الاميركيون يبدون وكأنهم صينيون وروس أغنياء، فذلك لأنّ الروس والصينيين ليسوا سوى اميركيين فقراء يسعون حثيثاً ليصبحوا أغنياء.

ليس «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» مجرد إعادة تسخين لدراسات كوجيف. وليس مجرد قصة منتفخة زهواً. إنها كتابٌ يعالج عدداً كبيراً من الاسئلة: من الاختلافات بين عادات العمل بين الاميركيين واليابانيين، إلى التطلعات الوطنية في أوروبة الشرقية، حتى نماذج المجتمعات المتخلفة مثل مظاهر «التداخل الاقتصادي للتاريخ». إن ما يجعله مميزاً هو محاولته ربط هذه القضايا بالموضوعين الاساسيين الواردين في العنوان: هل وصل التاريخ إلى النهاية؟ إذا كان الأمر كذلك فهل أوجد عالماً لا مكان فيه لغير مشاريع البورجوازية الجيدة؟ هل كتب علينا ان نكون ما استبعده نيتشه «الإنسان الأخير» الذي تقتصر آفاقه على تأمين رفاهيته الحيوانية؟

من السهل تلخيص كتاب «نهاية التاريخ والإنسان الأخير». وهذا ما يفعله فوكوياما بشكل جيد في مقدمته. لقد انتهى التاريخ من حيث إنه لم يعد يوجد هناك مجال لمعارك إيديولوجية كبيرة. إن الليبرالية الديمقراطية لم تنتصر فقط ولكنها ببساطة هي الموجود، وهي كل ما يمكن ان يكون موجوداً. واقعياً لم يعد هناك مجال للنقاش حول الاصوليات. لقد تحقق ما دعاه كوجيف «الدولة العالمية المنسجمة» وهي الليبرالية الديمقراطية. هناك سببان لانتصارها. الأول هو ان تطور العلوم وقدرتنا المتزايدة للسيطرة على الطبيعة تعني ان المجتمعات المؤثرة تقنياً تسيطر على المجتمعات غير المؤثرة. إن جانباً من تقنية السيطرة على الطبيعة تكمن في التنظيم الجيد. فالسوق والمؤسسة الرأسمالية، والوسيط الرأسمالي أثبتت

كلها أنها عوامل فاعلة في التنظيم. وهذا معروف اجتماعياً ويشكل وجهي العملة لماركس ڤيبر.

مع هذا فإن ذلك لا يكفي لتفسير كيف تحقّق التنظيم العصري للاقتصاد، أو كيف انتهى إلى الديمقراطية.

العامل الثاني هو المضمون غير المعقول للتصرف الاقتصادي الذي لا تشرحه سوسيولوجية ماركس ڤيبر؛ وهو «البحث عن الاعتراف».

إننا لا نريد فقط ان نشبع حاجاتنا في الغذاء والمسكن والجنس والرفاهية، إننا نريد بعزم أشد ان نجعل من انفسنا شعباً يعتد به. جلس «اخيل» مقطب الوجه داخل خيمته عندما فشل الجيش الاثيني في اقتحام صفوف الطرواديين، ليس لأن الأسيرة بريس كانت مهمةً كمادة للاستهلاك، ولكن لأنه فقد ماء الوجه بتسليمها إلى آغا ممنون. إن البشرية مشدودة بالرغبة الاعتراف والتماهي أكثر من رغبات رفع مستويات المعيشة. والسلطة الطبيعية تميل نحو مشاعر الهيمنة أكثر من ميلها نحو الحسابات الاقتصادية. ان مجتمعاً مثل مجتمعنا تترنح فيه الحسابات الاقتصادية هو نتاج تاريخ كانت تقوده اساساً «مطالب الاعتراف».

لماذا يسفر ذلك عن ليبرالية ديمقراطية؟ لأن هذا هو النوع من النظام الاجتماعي حيث يشعر كل واحد بإتباع رغبته في الاعتراف. إن كل واحد يحظى باعتراف الجميع. انه ثابت محصن ضد أي انقلاب من قوى خارجية ترغب في الاعتراف بها ولكنها تفتقد إلى مثل هذا الاعتراف. تلك هي رسالة هيغل. غير ان النتيجة غير واضحة. فشكوى نيتشه التي يردد هيغل اصداءها، تقوم على اساس ان الامور التي حققت ذلك دمرت كل نقطة البحث حول الاعتراف. وكما كان يقال غالباً: «إذا كان كل واحد هو شخص ما، فإنّ اللاأحد ليس شخصاً».

أسوأ من ذلك، إذا لم تكن هناك مشاريع جديرة بأن نخاطر بحياتنا من أجلها في عملية البحث عن الاعتراف، فإن ابرز ما في الحياة الإنسانية يكون قد

تلاشي. بالنسبة لكوجيف وفي ضوء هيدجر ونيتشه فإن الأمركة هي عودة إلى «اللاعقلانية الحيوانية». حوّل فوكوياما هذه الملاحظة الأقرب إلى التشاؤم إلى استنتاج مفاده أن التاريخ انتهى بانتصار الغرب.

خلال العامين منذ صدور مقالته الأصلية كان فوكوياما موضع اهتمام العديد من النقاد الذين جذبتهم مقالته. وخلال هذه العملية جُردّ منطقه من كثير من مضمونه الجوهري. والتذمر الأوضح ضد وجهة النظر التي تقول بأن العالم كله ملتزم بالليبرالة الديمقراطية يقوم على أساس ان معظم العالم غير ملتزم بذلك، ان معظم آسيا ملتزمة بنوع من الديمقراطية يقوم على مبدأ ان الحكومات مسؤولة امام رعاياها، وان عليها ان تمارس سلطة دستورية وليس سلطة شخصية. ولكن ذلك ليس ليبرالية ديمقراطية. انها ديمقراطية غير مبنية على وليست ملازمة للاخلاقية الفردية التي تميز الليبرالية. انها غير معنية باهتماماتنا حول الحدود بين الخاص والعام. انها لا تشاركنا القلق بشأن ابقاء السلطة الحكومية بعيداً عن ولاءاتنا الجنسية أو الدينية أو الثقافية. لقد اطلق لي كوان يو على النظام الذي أقامه «رأسمالية شرق آسيا الكونفوشيوسية».

يوافق فوكوياما ولا يوافق في وقت واحد. انه يقدم خريطة لليبراليات الديمقراطية تظهر فيها سنغافورة، ولكن يظهر من خلال اشارتين في النص ان النظام السياسي في سنغافورة هو نظام اوتوقراطي غير ليبرالي. وتحصل اليابان على معاملة متناقضة مماثلة. ومن الصعب تبرير عدم التماسك هذا. وربما يكون سببه أن فوكوياما لا يعرف ماذا يؤمن به حقاً.

يعزز هذا الشك التناقض بين التصريحات الجريئة الواردة في مطلع الكتاب واللهجة المترددة في الثلاثمائة صفحة التالية. نبدأ باعتقاد فوكوياما ان الليبرالية الديمقراطية هي موجة الحاضر والمستقبل، وان أي اضطراب يتعرض له الانسجام الليبرالي سيكون قصيراً ومحلياً وغير مهم. ولكن في الفصول الثلاثة الأخيرة من الكتاب يهدد التاريخ ببداية جديدة شاملة. فالمجتمعات الغربية لا تكفي اعضاءها لأنها تقدم القليل جداً من الشعور المجتمعي، وهو شعور قوي في المجتمعات الآسيوية.

وبما انه سبق أن وافق على ان الليبراليـة الديمقـراطية قـد لا تكون جيـدة بما فيه الكفاية كالنظام السياسي الاوتوقراطي أو النـظام الاشتراكي ـ الشيـوعي من أجل تحقيق نمو اقتصادي، فإن فوكوياما لا يستطيع إلا ان يـوافق على ان المزيد من المجتمعات الشيوعية والاوتوقراطية سوف ينجح في الصراع العالمي. حسناً، اين إذن نهاية التاريخ، ان الدولـة العالميـة المتجانسـة لا تمليها «رغبـة منطقيـة» و«اعـتراف منطقي» ولكن إذا حـدث ذلـك فـإنها تقـدم نفسهـا عـلى انها ليست ليبرالية ديمقراطية.

إنه يعترف أيضاً بما يطرحه العـالم السياسي من جـامعة بـيركلي كـين جويت بقدر أكبر من الحيوية، بشأن الهوة الواسعة جداً بين العالم الأول الذي يزداد غنى والعالم الثالث المستاء والمسلح نوويـاً والتي يمكن أن تؤدي إلى قدر من العنف في القرن الواحد والعشرين لا يمكن التكهن بنتائجه. إن فوكوياما غير قـادر على ان يقرر ما إذا كانت هذه النتيجة سوف تستمر كانتصار لاطروحة نهاية التاريخ. أو أنها ستكون انطلاقة جوهرية نحو وجهة مختلفة. إذا لم يكن العالم الثالث مصدراً لشيء جديد، فإن فوكوياما مع ذلك يتساءل ما إذا كان الصراع الـداخلي سـوف يقضي على دول مثل الولايات المتحدة. وفي الواقع فهو ينهي الكتاب متسائلاً عما إذا كنا لن نتحول أولاً نحو الليبرالية الديمقراطية ومن ثم نتوجه كلياً في اتجاهات مختلفة. إنه يغزل استعارة واضحة: ان التاريخ مثل عـربة الـرواد المتجهة نحـو مدينة بعيدة مع عدة عربات تسير في نقاط مختلفة، ولكنها كلها تتوجه نحو نفس المكان. ولكنه ينتهي غير واثق من النتيجة يعتقد الكسندر كوجيف. أن التاريخ سوف يبرر منطقة. بمعنى ان عدداً كافياً من العربات سوف يتـوجه نحـو المدينـة كأي إنسان عاقل ينظر إلى الوضع ويجد نفسه مضطراً للموافقة على انه لا تـوجد إلا رحلة واحدة وهدف واحد.

من المشكـوك فيه الاعتقـاد اننا نقف عنـد هذه النقـطة الآن. ذلك لأنـه على الرغم من الثورة الليبرالية العالمية الاخيرة، فإن المؤشرات المتوفرة لدينا في الوقت الحاضر عن اتجاه العربات يجب ان تبقى غير قطعيـة بصورة مؤقتـة. في التحليل الأخير، لا نستطيع ان نعرف ـ على اعتبار ان معـظم العربـات سوف تصـل إلى

المدينة ذاتها ـ ما إذا كان ركابها ـ وقد نظروا قليلاً حول محيطهم ـ سوف يجدون ذلك غير مؤات وبالتالي سوف يتطلعون نحو رحلة جديدة أبعد.

تتضارب هذه الفكرة الأخيرة مع زبدة الكلام حول الاساس الفلسفي لنظرية نهاية التاريخ.

إن قراءة غير متعاطفة لكتاب نهاية التاريخ والإنسان الأخير تبين ان الكتاب عرض لتخمينات غير مترابطة. فالموضوع الواحد لا يحظى بأكثر من صفحة أو صفحتين من النقاش، ورغم أهمية كل موضوع ورغم ان فوكوياما يكتب باسلوب مشوق، إلا ان معالجته نادراً ما ترتفع فوق الابتذال. مع ذلك فإن الكتاب يغصّ بإشادات بعبقريته من جورج ويل وشارلز كروثامر وايرفينغ كريستول وتوم وولف، وليس بينهم غبي أو من يسهل خداعه. من السهولة رؤية كيف ان جورج جيلدر لم يحسن قراءة كل الموضوع حتى انه اعتبره ترنيمة يحسن تداولها. ولكن يجب على جورج ويل ان يدرك أكثر من ذلك على الأقل. يجب ان يكون هناك شيءٌ ما لا يمكن تحديد جاذبيته على الفور.

من هذه الاشياء الجذابة أن فوكوياما يجب ان يطرح اسئلة كبيرة. ومعظم الناس يحبون الاسئلة الكبيرة أيضاً. إن فوكوياما لا يقول فقط إن الليبرالية الديمقراطية هي الخيار السياسي الوحيد المفتوح، ولكنه يقول أيضاً ان الليبرالية الديمقراطية هي معنى التاريخ، وصاحب الحق في هذا الادعاء هو هيغل من خلال تسريبات كوجيف.

إن أي شخص قرأ هيغل يعرف أن هيغل لم يفكر بأن الليبرالية الديمقراطية تكون حيث يجب ان ينتهي التاريخ. اعتقد هيغل ان النموذج الأعلى للترابط السياسي هو في الدولة الشرعية المنطقية، والتي تكون لا ديمقراطية وليبرالية، فقط من حيث التزامها بحكم القانون. في الاساس لم يترك هيغل مكاناً للفردية التي يعتبرها الاميركيون قلب الليبرالية. لقد اصر على افضلية الدولة على الفرد، كما اصر على انه ليس للأفراد حقوق على الدولة. وقال ان على العامة من الناس ان «تحترم وتحتقر في آن». وقدم شيئاً اكثر اثارة من فوكوياما وهو الدولة

التعاضدية كمثال على الترابط السياسي العصري الأكثر منطقاً.

بالنسبة لكوجيف وفوكوياما فإن الدولة الهيغلية ليست متجانسة، أي غير طبقية إلّا ضمن مفهوم تطبيق القانون على الجميع، وهو المفهوم الذي يجعل منها دولة «عالمية». كان هيغل صريحاً حول الحاجة إلى موازنة السوق مع الشركات الشرعية الكبرى المعترف بها. وحول الحاجة إلى العنصر الزراعي الوراثي في الدولة، وحول اقامة مؤسسات بدلاً من الفردية، وحول عمل كل ما يمكن عمله لمراقبة الرأسمالية مع افساح المجال امام تأثيراتها التحديثية ان تأخذ مداها. يقول فوكوياما ان القليلين من الاميركيين يقرأون هيغل لاعتقادهم بأنه صعب وميتل فيزيقي. ويبدو ان فوكوياما هو واحد منهم. ذلك لأن الحقيقة هي أن «فلسفة الحق» عند هيغل ليست صعبة على الاطلاق. انها تقول فقط عكس ما يدعيه ـ فوكوياما ـ.

إن فوكوياما مثل كوجيف، يرسي قواعد قضيته على «ظاهرية الروح». وهذه الدراسة صعبة؛ أولاً لأن هيغل انهاها بسرعة، ثم لأنه ليس واضحاً ما إذا كانت تقول ما أراد ان يقوله أولاً. في الواقع من الصعب القول ماذا يعالج الكتاب؛ من جهة يبدو وكأنه سيرة ذاتية لله، من حيث تجلي الله في الثقافة الإنسانية. ومن جهة ثانية يبدو انه تاريخ الوعي الإنساني، سواء من حيث تطور العقل الفردي أو من حيث دور الثقافات في تطوير طرق محددة للتفكير.

إن السياسة تحتل مكاناً متواضعاً ويتقدم عليها الفن والدين والفلسفة. ويعمد كوجيف إلى الابتذال في تقديم كل المشروع من خلال تحويله إلى علم الاجتماع (سوسيولوجي). ان فوكوياما يسفه الموضوع كلياً، فهو يؤكد لقرّائه بعد عدة صفحات ان لا علاقة لفلسفة التاريخ مع الدين. وهذا أمر اما ان يكون مفككاً أو سيء التركيب. من ناحية أولى إنه يسيء تقديم القوة الدافعة وراء فلسفة التاريخ حتى فيما يتعلق بفوكوياما. ويلاحظ فوكوياما نفسه ان فلسفة التاريخ من خلال علاقتها «بمفهوم» العملية التاريخية الشاملة، هي موروث علماني عن الايمان المسيحي بالبعث. اعتقد الفلاسفة اليونان والرومان ان التاريخ هو ترديد وتردد كأي عملية طبيعية أخرى. إن ميكيافيلي الذي يعتقد

فوكوياما بصورة غامضة انه مؤسس التاريخية الحديثة ـ سلك طريق اساتذته الكلاسيكيين من خلال تفكيره بنفس الطريقة. والتقليد اليهودي ـ المسيحي كان غير كلاسيكي باعتقاده أن للتاريخ شكلاً نهائياً دراميا مع بداية، ووسط، ونتيجة.

وجد التصور المسيحي للتاريخ (كتمثيلية من ثلاثة فصول ـ الهبوط، المعاناة، الخلاص) طريقه إلى فلسفة للتاريخ، كما وجد طريقه إلى المفهوم المادي للتاريخ عالمياً واجتماعياً عند هيغل وماركس. ويخبرنا الرئيس بوش انه بمساعدة الله ربحت اميركا الحرب الباردة وهزمت صدام حسين. إن إله فوكوياما هو تاريخ مع تاء كبيرة.

إن الادعاء بأنّ هيغل ممتلئٌ بالنوايا السيئة تجاه الدين، يشيء إلى فلسفة هيغل. إذ يوجد انطباعٌ قديمٌ بدأ مباشرة بعد موت هيغل يدعي ان هيغل كان ملحداً وان كلامه عن الله لم يكن سوى تلفيق لخداع أسيادة البروسيين. ولقد شارك كوجيف في وجهة النظر هذه.

ان معظم ما ورد في «مقدمة إلى فكر هيغل» مخصص لفكرة أساسية وهي أن الإلحاد عند هيغل يقوم على معاملة الله وكأنه شيء مجازي عن الإنسان، ولكن كل الشواهد المتوافرة لدينا تخبرنا ان هيغل كان لوثريا اعتقد ان الحقائق الدينية التي تقوم بالصورة أو بالخيال، تحتاج إلى أن تقدم ببساطة وبمعقولية في الفلسفة إذا كان لها ان تكون موضع نقاش منطقي. كان موضوع فلسفة التاريخ موضوعاً لاهوتياً من أجل تبرير ارادات الله تجاه الإنسان، أو، بصورة فلسفية أكثر، من أجل إفهام الناس أنهم لا يستطيعون منطقياً ان يجعلوا العالم على صورة أفضل ممّا هو عليه. وكما يقول هيغل في نهاية فلسفة التاريخ، كذلك فإننا نرى أنه ليس صحيحاً ان هذه العملية ليست فقط من دون إلّه، ولكنها دائماً وفي كل مكان من صنع الله. إنها تتجاوز «الظاهرة» كما تضيع السوسيولوجيا المثالية عند هيغل. وما لم تفسر «الظاهرة» التاريخ على أنه من صنع الروح، فإن التاريخ يبقى عملية تراكم من اللعنات.

صحيح ان هيغل قدم العالم الحديث على انه عالم يتجه نحو نهاية التاريخ، غير ان فوكوياما أدار اذناً صماء إلى الغوامض العديدة في اطروحته. لقد اعتبر هيغل ان التاريخ هو تاريخ الحرية. ولم تكن الحرية المعنية الحرية السياسية ولكن حرية «التوجيه الذاتي المنطقي». لم تكن الحرية عبارة عن تردد وعشوائية. فالطفل الذي يجيب على سؤال حول مجموع ثلاثة وأربعة بتسعة أو ستة، لا يمارس الحرية بل يعبر عن تقصير في علم الحساب. ان الحاسب يعرف ان الجواب الوحيد هو سبعة، ولكن سبعة ليست مفروضة عليه، انها ليست حقيقة خارجية عليه ان يخضع لها. ولكن عندما نحسب جيداً لا يوجد غير سبيل واحدةٍ يتحتم سلوكها. والموضوع الذي يستحق نقاشاً ساخناً هو كيف ان هذه النظرة المنطقية إلى الحرية يمكن تطبيقها على كل منحى من مناحي الحياة. اما ما لا يمكن مناقشته فهو ان مفهوم هيغل للحرية هو مفهوم الحرية المنطقية. والسبب الوحيد الذي حال دون اهتمام النقاد الانكليزبة هو انه اعتقد ان العقلية الإنكليزية «دع الأمور تمر» خلطت بين الفوضى والحرية.

أعتقد أن فوكوياما يعرف ذلك رغم أنه ليس لديه شيء يقوله حول طرق توافق (أو عدم توافق) الليبرالية الديمقراطية مع الحرية المنطقية. لقد استنفذ همه بالادعاء بأن تحقيق الحرية يعني نهاية التاريخ. حتى هنا فهو يصم أذنيه عن سماع الفارق. إن نظرة هيغل بالنسبة لنهاية التاريخ، تقوم على حساب مثلث بسيط لتاريخ الحرية.

كان هناك عصر ما قبل التاريخ عندما كانت البشرية تعيش خارج المجتمعات السياسية المنظمة؛ القبائل البدوية، العائلات المبعثرة التي تعمل في الزراعة البدائية، وهكذا بدأ التاريخ مع الاستبداد الفارسي. هنا تم اكتشاف الإرادة الإنسانية. فقد تحرر شخص هو الأمير. وصلت الحرية إلى العالم كملكية لشخص واحد ومورست كحكم استبدادي. ظهورها التالي كان في السياسة اليونانية التي تميزت باطاعة القانون والحكم الذاتي والاستقلال عن ولايات أخرى. ولكن الحرية حصرت في عدد ضئيل من السكان ـ كانت المواطنية مقتصرة على الذكور الاحرار البالغين المولودين في الدولة والذين كانوا قادرين

على القتال دفاعاً عن بلدهم والذين كان يضمن استقلالهم ملكيتهم لمساحة كافية من الأراضي يعيشون منها.

مثل معظم الفلاسفة الالمان كان هيغل شديد التوق في شبابه لما بعد الجمهوريات الكلاسيكية حتى انه كشاب زرع مع سلير «شجرة حرية» احتفالاً بنشوب الثورة الفرنسية. وفي الوقت الذي كتب فيه «ظاهرية الروح» وحتى عندما كتب «فلسفة الحق» و«فلسفة التاريخ» قرر ان المواطنية الكلاسيكية تمثل نوعاً من الحرية ادنى من المستوى الأخلاقي والثقافي للعالم الحديث. فالحقيقة التي يجسدها العالم الحديث هي «ان الإنسان حر كما هو». ان هذا الشعار هو الذي تمسك به فوكوياما. ولكن متى اكتشفت الإنسانية أن الإنسان حر كما هو؟ ميز كوجيف نهاية التاريخ مع اعمال الثورة الفرنسية وأعلن ان «روبسبير - نابليون» كان فرداً عالمياً تاريخياً مهدت خياراته المدمرة للتاريخ الأوروبي للدولة العالمية المتجانسة.

من خلال وجهة النظر هذه تشكل معركة «جينا» التي هزم فيها نابليون القوات النمساوية - البروسية المشتركة نهاية التاريخ، وعندما رأى هيغل نابليون يتجول في مدينة جينا الساقطة رأى بالفعل «روح العالم متوجاً وراكباً على فرس». لقد سويت الأمور في جينا وأبرمت فيما بعد في ستالينغراد وهيروشيما.

غير ان في ذلك تخلياً غريباً عن أفكار هيغل. فقد ردد هيغل مراراً ان الحرية كجوهر للإنسان بدأت كمبدأ تاريخي عالمي مع مارتن لوثر ومع الإصلاحات البروتستنتية. وقد حدد بدايتها حتى إلى ما قبل ذلك، فرأى ان سقراط اطلق الفكرة من خلال ميله إلى املاء نرجسيته الشخصية على الرأي العام الاثيني الديمقراطي. ان عدم تذوق نيتشه لسقراط قام على اساس ان الانشقاق الضميري كان مدمراً لوحدة السياسة اليونانية. ورأى هيغل أيضاً ان القانون الروماني ابدى التزاماً بالفردية من حيث ان معاملة كل فرد كشخص شرعي بذاته، خاضع للقانون ومحمي به. ان تذوقه للمتناقضات يمكن تبريره بالتأكيد، فمن جهة أولى هناك تدني قيمة المواطنية في الامبراطورية الرومانية

باخضاع كل شخص إلى سلطة الامبراطور، ومن جهة ثانية هناك رفع مستوى الفردية من خلال الاصرار على الوجود الكلي للقانون (كلية القانون).

إن حقوق الضمير وشريعة الفرد، وحق الملكية، تشكل كلها عناصر الحرية الحديثة. ولقد اعتقد هيغل ان المجتمع الحديث يستطيع من حيث المبدأ ان يدرك ذلك إذا تعلم اعضاؤه المطالبة بحقوقهم ضمن حدود هذه الحقوق. هل كان ذلك نهاية التاريخ؟

من جهة أولى نعم. ان تاريخ مفهوم الحرية يجب ان يصل إلى نهايته لمجرد ان الإنسان حر كما هو لا يستطيع ان يذهب إلى أبعد من ذلك. ولكن هذه مجرد نقطة شفهية. انها لا تساهم في شيء للاجابة على السؤال حول ما إذا كان اكتشافنا للحرية المنطقية يصطدم بأي حدود. مات سقراط منذ ثلاثة وعشرين قرناً ومن الصعب انكار ان متغيرات جذرية قد حدثت منذ ذلك الوقت. أيضاً وحتى السنوات المئة والستين التي تفصلنا عن موت هيغل غنية بالمتغيرات الجذرية. ان كل ذلك يحمل الواحد منا على التساؤل ماذا كان يمكن ان يدور في عقل هيغل لو انه فكر أنه لن يحدث مزيد من التحولات الجذرية.

إن اعتقادي هو ان هيغل كان أكثر تضاداً وأشد غموضاً ممّا يعتقد فوكوياما. ان نظرة هيغل إلى الفلسفة على انها ارتفاع إلى المعرفة المطلقة، تعني ان على الفلسفة الجادة ان تقدم نفسها كعصارة لكل الفكر الماضوي، ولكل التاريخ الإنساني، ولكل الانجازات الثقافية. ولكن هناك ما يدعوللرثاء، طالما ان كل فيلسوف جاد فهم كذلك ان الفلسفات السابقة تفوقت بوسائل لم يكن بامكان مبتدعيها ان يتنبأوا بها. وبالمنطق نفسه فإن أي فلسفة للتاريخ هي عملية تكرار تقدم العملية التاريخية على انها تقود إلى الحاضر وترفض ان تتنبأ بالمستقبل.

في مقدمته إلى «فلسفة الحق» يقول هيغل «إن البومة مينرفا لا تطير إلاّ عند الغسق». إن الفلسفة «ترسم بالرمادي على الرمادي. إنها تنظر إلى الخلف وترسم نوعاً من الحياة الذي يكون قد شاخ». ان ذلك بعيد جداً عن النظرية

المثلثة التي تقول ان هيغل يرى ان أنواعاً جديدة من الحياة قد تقوم، ولكن التنبؤ بذلك لم يكن من شأن الفلاسفة.

ماذا عن «الإنسان الأخير» في عنوان فوكوياما؟

يستعمل كوجيف وفوكوياما بصورة مكثفة ما ورد في «الفينومولوجيا» حيث يثير هيغل السؤال حول: كيف يميز البشر انفسهم عن العالم الخارجي؟ اعتقد هيغل بشكل اساسي ان أكل الاشياء، احراق الاشياء من أجل التدفئة، استعمالها بصورة عامة، يطرح نقطة ميتافيزيقية: ان الوعي البشري هو أكثر أهمية من الطبيعة. ان الحوار بين السيد والعبد يبدأ من فكرة اننا ميالون إلى معاملة الناس الآخرين وكأنهم جزء من الطبيعة، نريد استعمالهم أيضاً. ولكن بما انهم بشر وليسوا مجرد اشياء، علينا ان نستعملهم بشكل خاص. نريدهم ان يعترفوا ان اهدافنا هي اهدافهم، وأنه يجب ان يحسب لنا الحساب، اما هم فلا. يطرح هذا اشكالية واضحة. ذلك انهم ينظرون الينا في نفس الضوء. انها اشكالية لا تترك مجالاً للنقاش. اما ان اكون انا الشخص المهم أو ان تكون أنت. من الواضح ان هيغل كان يفكر في الروح الشعبية البطولية التي تقدمها الملاحم الشعرية الهومرية كمثال على ما يمكن ان يؤول إليه الأمر تحت وطأة هذا الاندفاع لفرض ارادة ما على كل الآخرين. ان اشكالية التطلعات هذه تؤدي إلى صراع حتى الموت. فبما ان حياتنا هي التي تمنحنا القيمة، فإننا لا نكون جديين ما لم نغامر بها. ولكن صراعاً يموت فيه الطرفان ليس صراعاً جيداً. وليس صراعاً جيداً كذلك ان يموت احد الطرفين، ذلك ان ما نبغيه هو الاعتراف، ولا يمكن الحصول على الاعتراف من جثة. ان الصراع يجب ان يقسم الإنسانية إلى سادة وعبيد. يصنف العبد بخوفه من الموت، ويصنف السيد بإرادته على المغامرة بحياته. فمن يمسك بمفتاح مستقبل الإنسانية؟ خلافاً لما هو متوقع فإن الجواب هو: العبد. ان مالك العبد كسول وربما فائق الوحشية، متشوق لرؤية المعركة، وفيما عدا ذلك فهو محافظ ومحدود الأفق. اما العبد فعليه ان يعمل. ومن خلال هذه العملية يتعرف على ما تستطيع ان تفعله قدرة الابداع الإنساني. وهو يعرف كذلك معنى الاعتراف به كإنسان طالما انه

يعترف بسيده كانسان. ولذلك فإن العبد يعرف كيف يمكن ان يكون تبادل الاعتراف بين متساوين.

من أجل تلخيص قصة هيغل الطويلة يمكن القول ان الحرية الإنسانية تتحقق في مجتمع يعترف اعضاؤه بعضهم ببعض كمواطنين احرار ومتساوين. ان هذه الحرية وهذه المساواة ليست، ونقولها مرة جديدة، ليبرالية فردية ولكنها تعاضدية (الدولة)، المثال النابليوني، ان ما لا يأبه هيغل ـ أو حتى كوجيف ـ هو ما إذا ما كانت النتائج النهائية جذابة بما فيه الكفاية. يلاحظ كوجيف انه إذا كان البشر قد تحولوا إلى بشر من خلال الصراع التاريخي، فسوف يتوقفون عن ان يكونوا بشراً بمجرد توقف الصراع. مع امركة العالم سوف نصبح حيوانات متفوقة. وتحديداً لن تكون لنا ثقافة، ولن يكون لنا فن، ولن يكون لنا حب رومنسي، ولن يكون لنا شيء من العواطف التي قادت التاريخ.

يعرف فوكوياما ماذا تولده هذه الفكرة. فخلافاً لقرائه الذين أعجبوا به، فقد هالته فكرة ان نهاية التاريخ سوف تولد ناساً لا يريدون إلا زيادة الاستهلاك، والمزيد من الملذات، والأمن. لقد قرأ جيداً وبما فيه الكفاية ليعرف انه بالنسبة لنيتشه فإن لا شيء يصلح مثل المغامرة. بالحياة.

إن الذين يشكون من أن الانتصار في الحرب الباردة كان أقل أثارة ممّا يجب، لهم جوابهم. وهو أن النهاية مثيرة بحدود ما تسمح به نهاية التاريخ. . أي أنها ليست مثيرة على الإطلاق. على الرغم من أن ألمعية فوكوياما تأتي من الطريقة التي زج بها هيغل ونيتشه في نقاش ما قبل الحرب الباردة، فإن معظم كتابه اجتماعي أكثر منه فلسفي. وهذا صحيح بالنسبة للنقاش الطويل حول عدم القدرة على تجنب الآثار الصناعية، وحول القول بأن الرأسمالية الصناعية أشد تأثيراً من البدائل الأخرى.

حول كل هذه الأمور تبدو أفكاره أرثوذكسية وحساسة. ولكن عندما يكون من الصعب معرفة ماذا يسبب ماذا، يصبح فوكوياما قليل الكلام. وهكذا فإنه

يقدم توضيحات للمشاكل الاقتصادية في أميركا اللاتينية من دون ان يعتمد أياً منها بالتحديد.

ان الاستعداد نفسه لحياكة كل الامكانات في نسيج واحد ينبثق من مناقشة احتمالات السلام والأمن الدوليين. مع ملاحظة ان الديمقراطيات الليبرالية لا تقاتل بعضها - (أحرق البريطانيون واشنطن في حرب ١٨١٢، ولكن ذلك أمر لا يعول عليه كثيراً) - فقد بدا واثقاً من مستقبل يزخر فيه العالم بديمقراطيات ليبرالية، ولكنه لا يستطيع ان يجزم ما إذا كانت هذه الديمقراطيات ستحارب العالم الثالث. ويلاحظ أن أحد الاحتمالات يكمن في الحركة السكانية حيث أن شعوب العالم الثالث وحتى العالم الثاني تحاول الدخول إلى أوروبة الغربية والولايات المتحدة. ومن الصعب التنبؤ بما إذا كان هذا سيؤدي إلى التشويه.

من الصعب مناقشة هذا التحفظ. فاذا كان التاريخ يواجه نهاية، فإن أحداثاً معينة لا تواجه مثل هذه النهاية. والمجنون فقط هو الذي يغامر بسمعته ويتنبأ بمسار الاحداث الداخلية والعالمية خلال السنوات العشر القادمة. ان من اليسير جداً مناقشة التحليل البالغ التفكك الذي يعالج به فوكوياما الموضوع بجزم، أي موضوع لا عكسية الحل الليبرالي الديمقراطي لأمراضنا. ان جزءًا من المشكلة يكمن في ازدرائه الكامل للتاريخ بهذا المعنى، ويكمن جزء آخر منها في افتقاره إلى الخيال والتصور.

فيما يتعلق بمسيرة التاريخ، يرد في النص أنه يؤمن أن بريطانيا كانت ليبرالية ديمقراطية في عام ١٨٤٨، وكانت الولايات المتحدة ليبرالية ديمقراطية في عام ١٧٩٠، مع أنه يعرف الديمقراطية على أنها حق الاقتراع الكامل، وهو ما لم تحققه بريطانيا إلاّ في عام ١٩٢٨، وما لم تحققه الولايات المتحدة إلاّ في عام ١٩١٩. وبالعودة إلى الحواشي التي يوردها، فإنه يقول أننا نستطيع ان نسميها ديمقراطيات حتى عندما لا تتطابق مع المواصفات التي يحددها هو نفسه للديمقراطية. ان ذلك أمر مستحيل. ذلك أنه يتجاهل السؤال الأساسي الذي اثارته فظائع القرن العشرين. ولا يرى (فوكوياما) أي غرابة في ذلك فهو لا يعرف حتى ماذا تعني «الليبرالية».

إن فهرس الكتاب مليء بالمسايرات، حصل «توكفيل» على حقه. ولكن «جيفرسون» لا يظهر إلاّ بصعوبة، فيما يختفي «ميل» تماماً. إن أياً من الذين يأخذون الليبرالية بجد يتصورون أن أفضل دليل إلى الليبرالية هما الرجلان غير الليبراليين: هيغل وكوجيف الستاليني. وفي الحواشي يحاول فوكوياما جهده أن يظهر كوجيف كليبرالي ولكن عبثاً. عندما يكون السؤال الذي يواجه الاميركيين اليوم هو ما إذا كانت الديمقراطية الليبرالية مع فوضويتها التي ورثوها عن الآباء المؤسسين تضارع التعاضدية اليابانية والوحدة الأوروبية، فإنه لا يجدي نفعاً تجميع كل الأنظمة (باستثناء الديكتاتورية المركزية الشيوعية) واطلاق لقب الليبرالية الديمقراطية عليها. فمن ارتفاع شاهق كهذا تبدو معظم الحياة الإنسانية غير مرئية لدرجة أن اليابان والولايات المتحدة تقدمان كمثالين عن النظام الاجتماعي - السياسي نفسه.

فيما يتعلق بالمستقبل الأبعد، كيف نستطيع ان نعرف ماذا ينتظر الإنسانية؟ فمنذ تسع سنوات فقط حقق جان فرانسوا ريغل ضربة كبيرة في كتابه «لماذا اندثرت الديمقراطية». في ذلك الوقت اشار الكثيرون إلى انها لم تكن تندثر باعداد كبيرة، غير ان السيد ريغل لم يتراجع. إن منطق الديمقراطية هو الاندثار، وإذا فشلت الشيوعية لسبب أو لآخر في ان تكون السبب، فلا بد من قيام سبب آخر. والآن يقول لنا السيد فوكوياما إن الديمقراطيات لن تندثر فقط ولكنها محفورة في التاريخ. اما التنوع الاقتصادي والسياسي والثقافي فقد سقط نهائياً.

جاء هذا الادعاء في الوقت الذي يتضخم فيه عدد سكان العالم، وفي الوقت الذي تشتد فيه الاصولية الدينية، وفي الوقت الذي نفتقر فيه إلى معرفة كيف نحل مشاكل البيئة بثمنٍ معقول، وهذا كله جزء ضئيل من القضايا المركزية التي لا يبدو أن فوكوياما كان على وعي بها. هناك ما لا يعد ولا يحصى من المشاكل التي تحتاج إلى مصادر مؤسساتية وثقافية وسيكولوجية لمعالجتها. ويحتاج الأمر إلى كثير من الآفاق الضيقة وعدم القدرة على التخيل للاعتقاد بأننا غير قادرين على التفكير بأشياء جديدة. وليس واضحاً أبداً أن التنوع الثقافي

أصبح مستحيلاً. ليس التاريخ هو الذي أملى الديمقراطية على اليابان، ولكن الذي أملاه هو هجومان نوويان واحتلال أميركي. ولم يكن فشل النازية هو الذي قاد جمهورية المانيا الاتحادية إلى التعددية الديمقراطية وإلى الرأسمالية، إنما ملايين القتلى والجرحى الذين سقطوا في ستالينغراد وهامبورغ ودرسدن وبرلين. لم تكن تلك مجتمعات توجه سكانها بصورة فورية «إلى الغرب». لقد قصفوا بالقنابل، وضُربوا واحتُلوا حتى اعتمدوا الديمقراطية.

لماذا علينا ان نتصور ان الجمهورية الشعبية الصينية سوف تتحول إلى صورة موسعة عن الولايات المتحدة؟ سيكون هناك تحول تكنولوجي ولكن لماذا سيكون هناك تحول ثقافي؟ طبعاً من الصعب تصور أي تغيرات دراماتيكية سوف تحصل ولكن التاريخ يأخذنا دائماً على حين غرة.

وفي النهاية يبقى الأمر محيراً ان يكون فوكوياما عزيزاً على المحافظين الأميركيين! أو أنّ الولايات المتحدة ليست كبريطانيا حيث يشكل المثقفون المحافظون فصيلة نادرة. انهم يتواجدون قطعاناً، وبتجمعات فكرية، في الصحف وفي برامج التلفزة، متحلقين حول السياسيين المحافظين، وفي مكاتب المؤسسات المتعددة. وهم يوظفون عادة للتعليق على الاحداث اليومية بدلاً من اعداد الأحكام حول تاريخ العالم. ان ما يدعو للحيرة هو لماذا اصبحت فكرة «البروفسور هيغل يتوجه إلى واشنطن» فكرة شعبية عامة. لماذا ينام الناس قريري العين لمجرد أن يعتقدوا أن فيلسوفاً روسيا ميتاً ومترجمه الفرنسي الغريب الأطوار، صدّقا أنهم يشكلون النتاج النهائي للتاريخ؟.

إن التغيير الوحيد الذي يمكن أن أفكر به يأتي من «كانديد» لفولتير. إن أستاذ كانديد، الدكتور بانفولس، يدعي ان ذلك العالم كان أفضل العوالم الممكنة، وأن كل شر هو شر بالضرورة. إن «كانديد» هجاء مقذع لفكرة ان هذا العالم يمكن أن يكون أفضل الممكن. وهو نقد لفكرة ان الشر فيها هو شر بالضرورة. إن السيد فوكوياما هو الدكتور بانفولس المحافظ. فإذا كان ما حصلنا عليه هو ما يريد التاريخ أن نحصل عليه، فإن ذلك يعني أننا نعيش في العالم الأفضل الممكن.

وإذا بقيت هناك بقية من الفوضى فإنها فوضى بالضرورة. وفي الوقت نفسه، فإن المرتاحين والمحافظين سوف ينعمون بفكرة أن امتيازاتهم تتحقق مع سماحة التاريخ. سوف يعبّرون عن جديتهم العالية بكتابة المقالات المنمقة حول المستوى الثقافي المتدني للمجتمع الاستهلاكي، وسوف يُظهرون تعاطفاً مع أولئك الذين سقطوا من حافلة التاريخ قبل ان تصل إلى المجتمع الاستهلاكي. وفوق ذلك كله، سوف ينصرفون إلى سياسة الأعمال كالعادة. كان يقال ان الكنيسة الانكليزية «تشكل حزب المحافظين أثناء الصلاة». لم يكن للولايات المتحدة كنيسة مؤسسية، وربما شعر المحافظون بفقدانها، لقد قدم لهم فوكوياما كتاباً هيغلياً للصلاة، وهم له شاكرون.



"نهاية التاريخ" وردود الفعل

جوزف سَماحَه

نشر فوكوياما مقالته: «نهاية التاريخ» في مجلة «المصلحة القومية» الأميركية في العام صيف ١٩٨٩. وكاتب المقال (أصبح كتاباً قبل أشهر في ثلاث عشرة لغة)، أميركي من أصل ياباني. درس الفلسفة في بلاده قبل أن يمضي سنة في فرنسا، عاد بعدها إلى الولايات المتحدة لينهي أطروحة دكتوراه حول «الخطر السوفياتي».

عمل في مؤسسة «راند» للأبحاث، القريبة من وزارة الدفاع قبل أن ينتقل إلى الخارجية نائباً لرئيس قسم التخطيط فيها (دنيس روس الغني عن التعريف!). عندما نشر المقال كان فوكوياما يعمل في الوزارة، مما زاد في أهمية كلامه، ولكنه عاد فانتقل، بعده، إلى «راند» حيث يعمل منتظراً، كما يقول عرضاً للعمل في إحدى الجامعات.

عندما وضع فوكوياما مقاله (ثلاثين صفحة) تعمّد أن يجعل العنوان في صيغة سؤال «نهاية التاريخ»؟ لكن الذين ردوا عليه تجاهلوا جميعاً علامة الاستفهام، مما دفع به إلى الرد في مقال جديد قبل ان ينصرف إلى تأليف كتابه وإصداره؛ خلواً من علامة الاستفهام هذه، لم يغير فوكوياما آراءه بين ١٩٨٩ و١٩٩٢ ولكنه، كما يبدو عند مقارنة الكتاب بالمقال، أصبح أكثر تشاؤماً.

ماذا يقول؟

يستعرض فوكوياما تطورات العقد الأخير ونهاية «الحرب الباردة»، وانتشار السلم في مناطق جديدة في العالم، ويبحث عن تفسير جامع لذلك. يعتبر أن ما نشهده من أحداث يتجاوز مجرد هزيمة معسكر في وجه آخر، إنه يعني، في رأيه، وصول البشرية إلى نقطة الختام في تطورها الإيديولوجي وبروز الديموقراطية الليبرالية بصفتها الشكل النهائي للحكم البشري، يستعير، هنا تعابير هيغل وماركس ليتحدث عن «نهاية التاريخ».

بدأ القرن العشرون بتفاؤل كبير مصدره انتصار الليبرالية على الحكم المطلق. ولكن سرعان ما برز التحديان الشيوعي والنازي. . . وهزما. ومع اندحارهما تعود الثقة بالنفس ويختتم القرن بما افتتح به من تفاؤل. لم تنته الإيديولوجيا ولم يحصل التقارب بين الرأسمالية والشيوعية. انتصرت الليبرالية الاقتصادية والسياسية انتصاراً لا رجعة عنه.

لا يلغي هذا الانتصار إمكانية حصول تطورات وأحداث جديدة درامية. . . قد تقع حرب نووية بين الهند وباكستان، قد يعود الشيوعيون إلى الحكم في موسكو. هذه التفاصيل لا تغير في ثبات الفكرة القائلة بأن «نموذجنا» هو الأرقى، إذ كيف يمكن لحرب نووية بين الهند وباكستان، مثلاً المسّ بالمفاهيم التي سادت للحرية والمساواة؟

جرى تدمير الفاشية التي كانت تشكل تحدياً شاملاً. وأعقب ذلك الانتصار على الشيوعية التي مثلت مشروعاً بديلاً، وأحرز الانتصار بإسقاطها حيث هي، وبتحول المساواة في أميركا إلى نموذج المجتمع اللاطبقي الذي دعا إليه ماركس. يستدرك فوكوياما هنا ليقول، مخالفاً آراءه السابقة حول «الخطر السوفياتي» إن الشيوعية لم تكن جذابة إطلاقاً في العالم المتقدم. لذلك توسعت في مناطق أخرى، لكنّ الليبرالية نافستها في هذه المناطق أيضاً وانتصرت. وتحولت اليابان إلى النموذج الغربي واعتمدته مع ثقافة الاستهلاك اللصيقة به، وكذلك فعلت البلدان الآسيوية الأخرى. تبقى الصين، لكنها، وهي أبكر وأقدم الحضارات الآسيوية، أصيبت بالعدوى الديموقراطية بحيث بات الحكم الحالي فيها عاجزاً

عن تصدير نموذجه، معتمداً اقتصاد السوق بالتدريج، مضطراً، عاجلاً أم آجلاً، إلى الخضوع للمطلب الديموقراطي. يذكر فوكوياما، غير مرة، أن الصين هي أكثر الأمثلة تأكيداً لوجهة نظره منتقلاً بعد ذلك ليطرح على قرائه السؤال التالي: «هل من منافس إيديولوجي لليبرالية»؟ يتعرض للنزعات القومية والأصولية (هذا ما سنعود إليه لاحقاً) ليقلل من أهميتها أولاً وليعتبر أن لا تناقض جوهرياً بينها وبين الليبرالية.

يجيب فوكوياما عن السؤال الذي طرحه بالقول إن الليبرالية انتصرت في الواقع منذ بداية القرن الماضي. يعود هنا إلى هيغل الذي شاهد انتصار نابوليون في معركة يينا (١٨٠٦) على الجيش البروسي فاعتبر أن نموذج الثورة الفرنسية قد ساد العالم. يجب وضع كل ما جرى بعد ذلك بين هلالين، بدا في فترة، أن هذه النظرية خاطئة لكن الأحداث عادت فأكدت «صحة تحليلاتنا».

جرى ما جرى بين الظفر النهائي وبين التأكد منه (أي على مدى قرنين) لأن الإنسان محكوم بدافعين أساسيين: الرغبة في الثراء والرغبة في الاعتراف والاحترام. الرغبة في الثراء يعززها تطور الفيزياء وبالتالي الصناعة التي تحول الطبيعة وتزيد الإنتاج، وعلى هذا الأساس كان يمكن لتطور المجتمعات أن يكون متماثلاً. لكن الشيوعية ضلت الطريق وفشلت فلم يبق من بديل إلا الرأسمالية، والسوق والملكية الخاصة. ولكن هذه كلها يمكنها أن تستمر وتنمو من دون ديموقراطية. هنا يتدخل العامل الثاني: الرغبة في الاعتراف المتبادل والاحترام. جدلية السيد والعبد. النضال من أجل المساواة والحقوق. هذا يقود إلى الديموقراطية التي يكفي عطفها على الليبرالية الاقتصادية لنصبح أمام النموذج المنتصر والذي انتهى التاريخ عنده؛ لأن لا أمل بتحديه من قبل منظومة أخرى شاملة.

انتهت التناقضات الجوهرية في المجتمع الحديث، فالوفرة التي تؤمنها الاقتصادات الليبرالية وثقافة الاستهلاك الناجمة عن الفيض تساعدان على حماية الليبرالية في الحقل السياسي. إقتصاد السوق الحرة هو المدخل الوحيد للوفرة

وبالتالي لديمومة هذا النموذج. صحيح أن التفاوت الاجتماعي موجود، ولكن طبيعته تغيرت. لم يعد مرتبطاً بآليات الاقتصاد بل، بالوضع الثقافي والاجتماعي لجماعات معيَّنة في الغرب والعالم الثالث.

يدل هذا التفاوت على أن النموذج المنتصر لم يذهب إلى نهاية منطقة بعد، ولكن هذا لا يدل في شيء على إمكانية وجود بديل. ينظر فوكوياما حوله إلى العالم الواقعي فلا يرى الشيطان متمثِّلاً في حركة سياسية مثل التي سبق لها تهديد العالم الحر. وإذا كان الأمر كذلك فلماذا وضع فوكوياما عنواناً ثانياً لكتابه: الرجل الأخير؟ كانت فكرة «الرجل الأخير» النيتشوية موجودة في المقال، لكنها عرفت توسيعاً مطولاً في الكتاب؛ وهو الأمر الذي يفسر غياب علامة الاستفهام.

ثمة مجتمعات دخلت مرحلة «ما بعد التاريخ». وثمة مجتمعات لا تزال في «التاريخ». المجتمعات الأولى سوف تعاني الضجر، وضياع الشجاعة والمثالية والخيال، وسيتحول الاندفاع لديها من السياسة والفلسفة إلى المشاكل التقنية والبيئية والاستهلاك. سيدخل البشر في طور تصبح المهمة الوحيدة «صيانة متحف التاريخ الإنساني» لن يصون الأحياء الأموات. الأحياء يصونون أنفسهم في رتابة لامتناهية، قد يعكرها نشوء نزعات لدى بعضهم إلى التفوق والسيطرة وكسر هذه الحال «المساواتية» المطلقة والباردة. يمكن القول عند ذلك، إن التاريخ يتململ ولكن لا شيء يسمح، في الأفق المنظور، بالحسم، لذا فإن إطلاق التوقعات يكفي وحده.

السجال

يصعب جداً حصر الردود التي نشرت على أطروحات فوكوياما عندما نشرها في مقال، والتي بدأت تتوالى مع صدور الكتاب، وإذا كنا سنميز بين النقاش الذي دار في الولايات المتحدة وذلك الذي شهدته فرنسا، فلذلك علاقة بخصوصية البيئة الثقافية والسياسية الفرنسية حتى داخل أوروبا أو في مجالها الثقافي/السياسي.

ليس سراً أن المجلة ناشرة المقال، «المصلحة القومية» هي مجلة يمينية محافظة شديدة التأييد لسياسات رونالد ريغان وجورج بوش، كما أن الكاتب نفسه لا يخفي انتماءه إلى الحزب الجمهوري مفضلاً إياه على الحزب الديموقراطي، لقسوة الأول ورخاوة الثاني في التعاطي مع الاتحاد السوفياتي والمعسكر الاشتراكي. وقد شاءت المصادفات أن يصدر المقال بعد انتقال فوكوياما إلى موقعه الرسمي خلافاً لرأي زوجته، كما يقول، التي توقعت «نجاح» المقال وراهنت على الاستفادة المادية من الشهرة اللاحقة بدل الاكتفاء بمرتب موظف، ولو كبير، في الخارجية.

الموقع الرسمي والسياسي والفكري ترك آثاره على ردود الفعل. أقطاب اليمين الأميركي تناوبوا جميعاً على امتداح المقال. ووجد فيه جورج ويل شارك كروتكامر وصحبهما ضالتهم المنشودة من أجل الرد على الكتاب الذي كان يخيم على الأجواء الأميركية في ذلك الوقت: «صعود القوى العظمى وانحطاطها» للمؤرخ بول كينيدي. يتحدث الأخير عن دخول الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة مرحلة «تراجع تاريخي». كان واضحاً أن الأحداث تؤكد صحة هذا الكلام في جانب، وتثير الخشية من أن يكون صحيحاً، أيضاً، في الجانب الآخر، الأميركي، لذلك جرى التمسك بمقال فوكوياما، كما يجري التمسك بكتابه الآن، من أجل السجال ضد «القلق الزاحف» في الولايات المتحدة وإقناع النفس والآخرين بأن الحديث عن «الانحطاط» لا يستقيم في بلد يعيش «الانتصار النهائي» على خصومه. كلهم «رائع» و«ممتاز» و«دقيق»، هي بعض التعابير المستخدمة في وصف الرأي الذي يطوره فوكوياما، والذي تعتبره مجلة «المصلحة القومية» رأياً يصعب رفضه، فتزيد عليها «المجلة الأميركية للقضايا الخارجية»، في مقدمة عن عرض للكتاب، أن فوكوياما تحدى فلاسفة العالم بنظرته المثيرة إلى الديموقراطية الغربية بصفتها ذروة التطور الإيديولوجي للجنس البشري. زاد هذا الاعجاب من حدة النقاش وفتحت مجلة «المصلحة القومية» صفحاتها لمنتقدين من نوع جون غراي الذي رأى أن الفكرة استفزازية بالدرجة الأولى، لكنها غير مقنعة، إذ إنه من العسير فهم ثقة فوكوياما بأن الدور التاريخي للديموقراطية الليبرالية هو إيصال العالم إلى خاتمة سعيدة، خاصة بعد أن فشلت

هذه الفلسفة في اثبات أنها الشكل الوحيد للحكم الذي يحظى بموافقة العقل والاخلاق. أما لويس لافام فأخذ على فوكوياما سطحيته. قال في مقال له في «هاربرز ماغازين» إن المصادفة جعلت بنهاية الحرب الباردة تصادف نهاية القرن ونهاية الألف الثاني فسقط فوكوياما في إغراء الحديث عن نهاية التاريخ. أضاف، إن مشكلة فوكوياما هي اعتباره التاريخ تاريخ أفكار، فإذا تقدمت الليبرالية على غيرها واكتفى مواطنو الدول المتقدمة بحماية الاستهلاك والدستور جاز الكلام عن «نقطة الختام» وبما أن فوكوياما يتوقع استمرار العنف من شعوب العالم الثالث، فإن لافام يأخذ عليه أنه يدعو ضمناً إلى قمعها طالما أن خط التطور تصاعدي، وطالما أن القمع يصبح إخراجاً لهذه الشعوب من «التاريخ» لإدخالها في ما بعده، أو بالأحرى للتعجيل في إيصالها إلى ما لا بد منه. وجاء التعليق الأقسى من كارين بينار في مجلة «بيزنس ويك» التي كان يفترض فيها الارتياح إلى الانتصار النهائي للنموذج الأميركي الذي تدافع عنه: «يصعب قبول حجج فوكوياما» قالت بينار؛ مضيفةً أن العالم الجديد يطرح أسئلة جديدة يصعب الجواب عنها، وإنه من الصعب حالياً أن نفهم ماذا يجري. ستروب تالبوت في «تايم ماغازين» سخر من الكاتب والمقال والكتاب، مشبهاً فوكوياما بـ «ترميناتور ٢» الذي كان لا بد أن يعود بقوة أكثر (الكتاب) بعد اطلالته الأولى (المقال).

«كم هو لطيف» قال هنري الن، هازئاً في «الواشنطن بوست» في حين تعمَّد روبرت رايش تقديم رد مفصَّل في «وول ستريت جورنال»، إذ اقترح خمسة احتمالات لنهاية التاريخ: أ ـ سيطرة البيروقراطية الكونية، ب ـ الفوضى والتشرذم، ج ـ صعود اليابان والمانيا، د ـ انتصار الديموقراطية الليبرالية، هـ ـ خليط من هذه العناصر كلها. وأعرب عن ميله إلى الاحتمال الأخير منتقداً فوكوياما لحسمه في ترجيح الرابع. ولم يمنعه هذا السجال من «ممازحة» فوكوياما بالقول إن الرد على الكتاب وقع عليه «لأنه الرصيد المتبقي في جامعة كامبردج من دون تعليق مكتوب على المقال». رفع فوكوياما «الاغتباط بالنفس إلى مستوى الفلسفة» على حد قول «يو. اس. نيوز اند وورلد ربيورت». لكنه،

أيضاً، رفع مستوى النقاش السياسي في الولايات المتحدة وغيرها.

لن تهدأ قريباً العاصفة التي أثارها الكتاب. لقد انتقلت بسرعة إلى اليابان وأوروبا. هي مستمرة في هذه البلدان التي تلوِّنها بألوانها المحليَّة. لقد استقبلت فرنسا المقال ثم الكتاب باهتمام كبير. هناك من وافق، وهناك من تحفَّظ، وهناك أيضاً من اعترض. بين المعترضين ثمة من يقول إنه لا يجوز الحديث عن «نهاية التاريخ» وانتصار الديموقراطية الليبرالية في ظل الصعود الإسلامي الذي يهدِّد كل شيء. هل فات هذا «التهديد» فوكوياما؟ ماذا قال عنه؟ وكيف يساجل الفرنسيون، وغيرهم، معه؟ يمكن لفرنسيس فوكوياما أن يكون سعيداً. تحدث عن «نهاية التاريخ» عام ١٩٨٩. لم يكن الاتحاد السوفياتي قد أكمل انهياره وما كانت جمهورياته المستقلة قد ظهرت، وانحازت مثلها مثل دول أوروبا الشرقية والوسطى، إلى النموذج الديموقراطي الليبرالي. لم يكن في وسع الرئيس الأميركي أن يقول، كما يفعل اليوم: «انتهت الحرب الباردة بانتصارنا فيها». لم يكن قد وجد بعد هذا المصطلح الفارغ من أي مضمون: «النظام العالمي الجديد».

بين مقال ١٩٨٩ وكتاب ١٩٩٢، «نهاية التاريخ والرجل الأخير»، حصلت تطورات قد لا تكون في أهمية الانهيار السوفياتي، ولكنها ذات دلالة: حرب الخليج، تصاعد «الإسلام الحزبي» «الأزمة اليوغوسلافية، تجدد المسألة القومية في أوروبا، بروز اليمين المتطرف، استمرار التراجع في الوزن الاقتصادي الأميركي مع انعكاساته على الوضع الداخلي، إلخ..

هذه تطورات تؤكد في جانب منها، أو بالأحرى، يمكن لها أن تؤكد، نظرية فوكوياما، ولكنها، في جوانب أخرى، تدفع إلى المزيد من التشكيك فيها.

الواضح من مقارنة الكتاب بالمقال أن الباحث تنبَّه إلى هذه التطورات وحاول إدخالها في المحاججة التي يقيمها دفاعاً عن وجهة نظره. لذلك أدّى صدور الكتب إلى إثارة نقاش جديد لا يكتفي بتكرار ما سبق. هذا ما عرضنا

له في تقديم «الاستقبال الأميركي» لـ «نهاية التاريخ»، وما نشهده، في شكل أوضح، في «الاستقبال الفرنسي».

في حالتي المقال والكتاب كان «الاستقبال» حافلاً. تعاقب المثقفون الفرنسيون على الرد. صدرت مئات (نعم مئات) المقالات. مجلات متخصصة أفردت أعداداً خاصة، وصلت في بعض الأحيان إلى أربعة على التوالي، لإعطاء السجال مداه وللتركيز سواء على الجانب الفلسفي في هذه الأطروحات، أو التاريخي، أو السياسي. وفي هذا المجال الأخير جرى استخدام التطورات بين ١٩٨٩ و١٩٩٢ ضد أطروحة فوكوياما وضد محاولته استدراك ما جرى عبر التوسيع الذي اعتمده في كتابه.

فوكوياما وخطر الأصولية

يؤكد فوكوياما أن «التاريخ انتهى» لأن الديموقراطية الغربية سجلت انتصارها الحاسم، أو باتت في موقع يستحيل معه على أي نظام فكري آخر أن يتحداها. ولكن الأمانة تقتضي القول بأنه توقف عند بعض التحديات الممكنة (استمرار النظام الشيوعي في الصين) ليفندها ويستخدمها في تدعيم رأيه. توقف أيضاً عند النزعات القومية والأصولية الإسلامية ليؤكد في آن، «خطرها» على النموذج المنتصر، وليوضح ما يعتبره «حدود هذا الخطر». ماذا يقول فوكوياما حول هذين «الخطرين» وفي شكل خاص، حول الأصولية الإسلامية؟

يعتبر أنه «لم يبق أي خصم إيديولوجي جدي للديموقراطية الليبرالية» تبنّتها الشعوب بعد أن رفضتها في السابق معتبرة أنها دون الملكية والارستقراطية والثيوقراطية والفاشية والشيوعية والتوتاليتارية والإيديولوجيات الأخرى التي ظهرت على هذه الأرض الملاذ والحل ويبدو اليوم، وخارج العالم الإسلامي، أن إجماعاً ينشأ في اتجاه قبول ادعاء الديموقراطية الليبرالية بأنها الشكل الأكثر عقلانية للحكم... يبدأ إذاً، باستثناء العالم الإسلامي. يكمل، في مجال آخر، «أن الإسلام انفرد، في المجتمع المعاصر، بتقديم نموذج عن دولة ثيوقراطية كبديل عن كل من الليبرالية والشيوعية». ولكن الثانية انهارت، لذلك يرد فوكوياما

على السؤال: «هل يمثل الإسلام الراديكالي الخطر الرئيسي على الديموقراطية؟». يرد فيقول: «ماذا يعني الخطر الرئيسي؟ يمكن للبلدان الإسلامية أن تشكل خطراً على الغربيين وامداداتهم بالبترول. هذه حال العراق. يمكنها أيضاً القيام بأعمال إرهابية، مثل ليبيا أو إيران. يمكن لهذه البلدان، أيضاً، أن تمتلك القنبلة. تطرح الهجرة من البلدان الإسلامية مشاكل اجتماعية خطيرة في فرنسا وبلدان أوروبية أخرى. ولكن الإسلام، خارج محيطه الثقافي، لا يمكنه، من دون إيرادات النفط، تشكيل أساس يتطور عليه نظام اقتصادي عصري. التهديد الإسلامي للحضارة ولقيم الغرب أقل من ذلك الذي مثلته الشيوعية. يعود فيوضح «إن الأصولية الإسلامية قوة نافذة جداً في العالم الإسلامي ولكنها لا تنتشر خارجه. عندما نرى فتيات المانيا بالتشادور وشبانها يصلون متوجهين نحو الكعبة، عندها نشعر بخطر فعلي على نمط حياتنا»!

الإسلام، في رأي فوكوياما، خطر كبير، لكنه خطر محدود لأنه غير قابل للتصدير إلى خارج «حوضه».

النقاش الفرنسي

يلفت النظر أن هذه القضية كانت حاضرة في النقاش المندلع في فرنسا حول «نهاية التاريخ» أكثر، بما لا يقاس، من حضورها في مثيله في الولايات المتحدة الأميركية. سنعود إلى ذلك بعد استعراض سريع للانقسامات الفرنسية حول أطروحات فوكوياما العامة. ومثل العادة، حاول الفرنسيون في نقاشهم مع فوكوياما تأكيد «فرادتهم». توافقوا على أن الجانب الفكري في الكتاب «ضعيف» أو «قليل التعقيد» قبل أن ينصرفوا إلى اختلاف حوله لا يكرّر انقساماتهم الإيديولوجية التقليدية.

التقى في الدفاع عن الكتاب «قطبان» أولهما يميني وثانيهما يساري، جورج سوفير قال في «لوفيغارو» إن «فوكوياما على حق عندما يبرهن أن لا منافس جدياً كونياً للديموقراطية الليبرالية»؛ فوافقه على ذلك اليساري المعروف جان دانيال في «لونوفيل اوبسرفاتور»: «لقد انتهى التاريخ حقاً لأننا بتنا نعرف مآله». أضاف،

إن فوكوما لا يمكن أن يكون مخطئاً لأنه لا يفعل، سياسياً، غير «تكرار البديهيات».

على الجبهة الأخرى تعرض فوكوياما لنقد عنيف شارك فيه، هنا أيضاً، كتاب يتراوحون بين الجذرية والمحافظة. قال بعضهم إن هذه ليست المرة الأولى التي يتوقع فيها مفكر «نهاية التاريخ» ورفض البعض الآخر مجرد الفكرة. باسكال بروكنر وبرنار هنري ليفي اتهما الكاتب بأنه يستعيد آلية تفكيره من «الشيوعية المهزومة» وبأنه قد يكون «الماركسي الأخير». تذكر الأول ماضيه اليساري ليقذف في وجه فوكوياما، أنه يوجه رسالة إلى فقراء العالم مؤدّاها «ابقوا خارجاً» وأنه أعدم «جانب الارتجال اليومي في صناعة التاريخ». أما الثاني فأعرب عن التخوف من صعود اليمين المتطرف، مشيراً إلى أن التاريخ ربما كان يبدأ من جديد، وأنه «يخبىء لنا مفاجآت تقوم بها قوى غريبة جداً تجري صناعتها حالياً». تحدث بيار شوند عن قدم هذه الفكرة المعبر عن الشعور بالحاجة «إلى عالم ما ورائي هادىء»، في حين أشار الفيلسوف اندريه كونت سبونفيل إلى «أن التاريخ ينتهي مع نهاية الإنسانية»، أما لوك فيري فلم يوافق على الادعاء بأن الديموقراطية هزمت أعداءها ولا على تبشير من يعيشون المأساة، مهتمين بتاريخهم العياني، بأن لا مجال بعد اليوم لأي إصلاح جذري. شارك لويس باولس، المعلق اليميني (جداً) المعروف في النقد قائلاً؛ إن فكرة فوكوياما تناقض جوهر «الديموقراطية الليبرالية التي هي إبداع عفوي مستمر للمجتمعات الإنسانية، لا يمكنها أن تعد بالراحة النهائية ولو مصحوبة بالضجر». شارك جان بيار شوفنمان وزير الدفاع الفرنسي السابق في السجال من موقعه اليساري، ليؤكد رأيه في فشل الثورة الشيوعية وإيمانه بأن «قوة الدفاع نحو العدالة والديموقراطية موجودة، وستقود شعوباً أخرى إلى مسرح التاريخ»... هذا التاريخ الذي يساوي الكلام عن نهايته «الحلم القديم للأثرياء والمسيطرين». قدمت جريدة ليبراسيون» عرضاً للكتاب ختمته بالقول: «إذا أردنا أن نكون خبثاء فإننا نلاحظ أن فوكوياما هو هيغل ناقص الديالكتيك وزائد ملاحظات وزارة الخارجية الأميركية». وتميز الناقد الأدبي لجريدة «لوموند» بيرتران بوارو

ديلبيش بشن الهجوم الأكثر عنفاً على فوكوياما وكتابه، إنه «تنجيم» و«نشيد انتصار النموذج الأميركي، خال من أي تواضع ومن أي حسبان للحدود والخطأ». الكتاب في رأي ديلبيش دعوة للفقراء لكي «يعودوا إلى بيوتهم» ودعوة للغرب كي يرقص على «جثة ادعاءات العدو المختفي». يرمي التأكيد على «نهاية التاريخ» إلى «تنفيذ مناورة تخويف تستعمر بشكل بشع أفكارنا ومخيلاتنا»، إنها «عملية تشريط» تستهدف، كما يقول. وينقل ديلبيش عن الدوس هاكسلي في إحدى رواياته: «جعل الناس يحبون المآل الأخير الذي لن يستطيعوا تجنبه».

تنوعت الردود ولكنها التقت، في معظمها، عند قاسم مشترك التقى عنده الذين أشرنا إليهم وغيرهم (ماكس غالو اليساري، المؤرخ الشهير إيمانويل لاروا لاتوري، إلخ . . .) أي أن يساريين ويمينيين توافقوا على القول؛ إن أطروحات فوكوياما حول «نهاية التاريخ» شديدة التفاؤل لأنها تتحدث عن انتصار النموذج الليبرالي الديموقراطي في وقت يشهد العالم صعود الأصولية الإسلامية التي تهدده (فضلاً عن النزعات القومية المتطرفة).

الإسلام هو الخطر

أُثير موضوع الأصولية الإسلامية في النقاش الفرنسي مع فوكوياما بطريقة لا علاقة لها بالموضوع نفسه في الولايات المتحدة. وتأكد في هذا المجال أمران: الأول وجود حساسيات متباينة لدى الفرنسيين والانكلو ـ ساكسون حيال «الأصولية» (حذر الأوائل وقلقهم، براغماتية الآخرين التي لا تلغي القلق). والثاني ذهاب بعض الفرنسيين إلى حد اعتبار المشكلة في الإسلام نفسه لا في الأصولية المنتسبة إليه.

كتابان يعبران عن هذا الإتجاه:

«عن الإسلام عامة والعالم المعاصر خاصة» هو عنوان كتاب جان كلود بارو (أحد المسؤولين السابقين في دائرة الهجرة). الفكرة العامة للكتاب، هي، أن لا إمكانية للتعايش بين العالم المعاصر الذي أصبح ديموقراطياً وليبرالياً وبين الإسلام في شكله الحالي. ويعلن الكاتب عن ميوله منذ الصفحة الأولى بإبداء الدهشة

من إقدام مثقفين على «الموضة» على الحديث عن «نهاية التاريخ» في وقت تنبعث إيديولوجيا عمرها ثلاثة عشر قرناً لتشكل، بقوتها وانغلاقها، تهديداً مباشراً لهذا التاريخه.

عنوان الكتاب الثاني «الانتعاش الديموقراطي» لجان فرنسوا روفيل. الكتاب الثاني هو الأهم لأسباب عديدة، منها أن الكاتب هو أحد بطاركة اليمين الثقافي الفرنسي، وعرّاب الفلاسفة الجدد الذين سبق لهم أن انحازوا، بضوضاء كبيرة، إلى الصف الليبرالي. لا بد من وقفة إذن أمام ما يقوله روفيل.

ينتقد الكاتب أطروحات فوكوياما من موقع فائق، الليبرالية لكنه ينتقل ليستعرض على امتداد خمسمئة صفحة حجم الانتصارات التي يحققها النموذج الغربي في أوروبا والعالم. الديموقراطية تتقدم في كل مكان من أميركا اللاتينية إلى آسيا إلى افريقيا إلى أوروبا الوسطى والشرقية... ولكنها تقف عند «أسوار العالمين العربي والإسلامي» لماذا؟ «هل الثقافة الإسلامية عاجزة عن التكيُّف مع الديموقراطية؟ أم أنها الثقافة العربية» يأتي الجواب سريعاً: الإثنتان معاً.

يتضح من الصفحات الكثيرة التي يخصّصها الكاتب لهذا الموضوع، أن «قضية سلمان رشدي» تعود لتخيّم على بحث العلاقة بين الإسلام والديموقراطية، فهذه القضية «تكشف عجز الإسلام عن الاندراج في الحضارة الديموقراطية»، وتؤكد «إن الإسلام ليس جزءاً من العالم الحديث». يحذّر الكاتب الغرب من أن يكرر مع العالم الإسلامي الأخطاء التي ارتكبها مع الشيوعية (التردد، اللين، المسايرة، إلخ...) لأن «الإسلام لا يستطيع تقديم فهم للعالم المعاصر، ولأنه، وهذا أهم، يهدده من الداخل، ففي السابق، كانت أوروبا تعتبر الإمبراطورية العثمانية خطراً. لكنه خطر كان يقف عند أبوابنا ولا ينتشر في مجتمعاتنا ولا ينغرس في قلب مدننا وفي داخل دولنا... أما حالياً، فإن الهجرة الكثيفة وسهولة الحصول على الجنسية تسلحان التصلب الإسلامي وتوفران له قلاعاً متكاثرة بيننا».

يرفض روفيل أي كلام عن «تسامح الإسلام، ويرد على أصحاب هذا الرأي بكلام قاطع «لا يمكن أن نصف بالتسامح ديانة يتساوى فيها الاختلاف

مـع الإعدام» ثم يستـطرد (وقضية سلمان رشـدي في ذهنه تختصر كـل تعقيدات العالم الإسلامي) محاولاً بث الخوف حوله: «إن الإسلام هو مصدر تسعة أعشار الإرهـاب العالمي الـرسمي. هل يتـوجب علينا أن نحـرس مكاتبنـا ومسـارحنـا ومتاحفنا من هذا التعصب الذي يـريد فـرض الرقـابة عـلى ثقافتنـا مع مفعـول رجعي». يبحث الكاتب، عبثاً، عن مسلمين معتدلـين فلا يجد إلا الطاهـر بن جلون وسمير الخليل وفؤاد زكريا. ولكنه لا يعود إلى كتبهم المنشـورة بالفـرنسية بل إلى مقالات لهم أو مقـابلات معهم، ينتهي منهـا إلى أنهم عديمـو التأثـير على مـواطنيهم الذين يعتـبرون «الدعـوة إلى القتـل فكـرة ثـابتـة لا يعـرفـون التلفظ بغيرها».

وفي عودة إلى ما يبدو أنه سجال مع أطروحة فوكوياما حول «نهاية التاريخ» إلى ما يقوله عن الأصولية الإسلامية التي لا تهدد النموذج الديموقراطي الليـبرالي ببديل «واقعي»، يؤكد روفيل على أمرين: «الأول أن الإسلام ديانـة، أو حقيقة سياسية ـ دينية، توتاليتارية في العمق حتى الآن». الثاني: «أن الأنظمة الفكـرية التي تتضمن، في مبـدئها الأصـلي نفسه، مشروع الفتـح العـالمي، هي النـازيـة والشيوعية والإسلام». الخطر ماثل إذ لم ينتـه التاريـخ لأن انتصار الـديموقـراطية الليبرالية ليس نهائيـاً. صحيح أنها هـزمت النازيـة ثم الشيوعيـة ولكن الإسلام موجود لتهديدها، لذلك «لا يمكن المساومة مع مشروع هدفه تدميرنا».

يتحدث روفيل عن المسلم العـادي بصفته Homo Islamicus مستعيـداً ما كان يقال عن «السوفياتي العادي» أنه شخص لا يحول ولا يزول. يحمل مشروع التهـديد في ذاتـه ويعجز عن الخـلاص منـه. والاستثنـاء (مثـل تـركيـا، يؤكـد القاعدة.

يندرج هذا التصور في سياق النيو ـ ليبرالية وطريقتها في التعاطي مع قضايا العالم الثالث والتنمية والتخلُّف والتبادل غير المتكافىء. كل طرحٍ لهـذه القضايـا هـو «كره لـلأجنبي»، وكل احتجـاج بأن شروط انتـاج وعي آخر غـير متوافـرة ولكنها ليست مستحيلة هو احتجاج خاطىء. أسبـاب التخلف، في رأي روفيل

«إنسانية ونفسية قبل كل شيء» والديموقراطية هي شرط التنمية وليس العكس. ويقود ذلك إلى الاستنتاج بأنه لا يمكن للعالم الإسلامي الخروج مما هو عليه لأن ما هو عليه ناجم بالضبط، من. . . إسلاميته.

وظيفة القنبلة

ثمة تفاوت مؤكد في رفع «الخطر الإسلامي» دليلاً على أن التاريخ لم ينته. لكن هذا التفاوت الثقافي (بين الأميركيين والفرنسيين مثلاً) لا يخفي ان التباين يتضاءل عند الانتقال إلى المستوى السياسي ـ الاستراتيجي.

لقد أدى إنهيار الشيوعية إلى انتفاء (أو تراجع) القدرة (أو الرغبة) في الاستفادة من «التناقض» بينها وبين الإسلام: لا دور ملموساً له في ما يسمى «النظام العالمي الجديد». متى أضفنا إلى ذلك تحولات تشهدها الحركات الإسلامية نفسها (ليس هنا مجال التوسع فيها) أصبحنا أمام معطى جديد». من بنود هذا الجديد عملية البحث المضني عن عدو جديد. هذا موضوع يشغل بال الدوائر المعنية بالدفاع والسياسة الخارجية والمخابرات والتخطيط للتصنيع الحربي ورسم التحالفات و. . . تعميم «الثقافة». عندما يغير حلف شمال الأطلسي عقيدته الدفاعية فإنه يعيِّن الجنوب كمصدر للخطر. وعندما يعلن الرئيس الروسي بوريس يلتسين إن صواريخه لم تعد موجهة إلى المدن الأميركية فإنه يعيِّن لها وجهة أخرى. وعندما «يتحرر» مسلمو آسيا الوسطى تصبح المهمة الملحة دفعهم نحو خيارات معينة. ويصعد إلى السطح موضوعان كانا مطروحين في السابق لكنهما يأخذان، حالياً، بعداً آخر: الإرهاب والقنبلة النووية الإسلامية. يتحول الإرهاب المدان إلى ذريعة لمواجهة تقصد ما هو أبعد منه، بكثير، أما القنبلة الإسلامية فتصبح حديث الساعة حين لا يطردها الحديث عن «أسلحة الدمار الشامل».

لهذه «القنبلة» وظيفة محددة في سياق النقاش الذي تطرحه «نهاية التاريخ» و«انتصار النموذج الديموقراطي الليبرالي». إنها السلاح الناقص من أجل أن يصبح «الإسلام» ليس خطراً محدوداً كما يقول فوكوياما، بل مشروعاً توسعياً يُقلق «العالم المتحضر» بأكمله.

حوار ألماني مع «نهاية التاريخ»(*)
هيجل ونيتشه والإنسان الأخير

ـ شبيغل: السيد فوكوياما، ذكرتم في محاضرتكم الشهيرة عام ١٩٨٩ ـ التي وسعتموها الآن إلى كتاب ـ فرضيَّةً مؤدّاها أن الديموقراطية الليبرالية ـ بعد انهيار الشيوعية ـ ـ هي النقطة النهائية للثورة الإيديولوجية الإنسانية. إننا نقف الآن بالتأكيد في نهايات الحرب الباردة. لكن ليس في «نهاية التاريخ». إننا نبدأ بالأحرى فصلاً جديداً من فصول التاريخ!

* فوكوياما: ما تقصدونه صحيح بمعنى من المعاني. بل إنه في بعض كلمات غورباتشوف وبوش قيل أحياناً: في الحقيقة يبدأ الآن التاريخ. لكن الذي يتحدث عن التاريخ بهذا المعنى يقصد الأحداث الكبيرة. أما أنا فأستخدم مفرد «التاريخ» بشكل مختلف تماماً.

ـ شبيغل: كيف؟

* فوكوياما: أعني بالتاريخ ما قصده هيجل أو ماركس، أي خطوات التطور الشاملة للمجتمعات البشرية، من الثقافات الزراعية، إلى الملكيات وحتى الديموقراطية الليبرالية، وليس بالضرورة أن يحدث ذلك في خط مستقيم،

(*) هذه ترجمة لحوار أجرته مع فرانسيس فوكوياما مجلة شبيغل Der Spiegel الألمانية عدد ١٥/السنة ٤٦/٦ إبريل ١٩٩٢.

لكنه على أي حال ليس دائرياً. فهناك توجه إلى هدف. وهذا الهدف «الديموقراطية الليبرالية» قد تحقق في خطوطه الأساسية.

ـ شبيغل: ما الذي يجعلك متيقناً هكذا، ألا يمكن أن تحدث انقطاعات أو تراجعات في هذه المسيرة التي تبدو بدون عقبات جدية الآن؟

* فوكوياما: طبعاً يمكن أن تحدث تراجعات. ففي روسيا مثلاً لا نعرف إن كان للديموقراطية الحالية مستقبل. ولست عرّافاً لكي أزعم أن المسيرة ماضية قدماً إلى الأمام دونما تردد.

ـ شبيغل: لكنكم في كتابكم الجديد تتحدثون عن «مسار هادف للتاريخ الإنساني»، الذي «سيقود في النهاية أكثر البشر إلى الديموقراطية الليبرالية». ويعني هذا أن المسيرة تمضي قدماً. ويذكّرنا هذا الفهم بماركس بشكل قوي، الذي سبق أن رأى أن التاريخ سيقودنا إلى فردوس من التآخي الإنساني.

* فوكوياما: قبل وقت قصير نعتني أحدهم في باريس بالماركسي الأخير أو آخر الماركسيين! ورؤيتي التاريخية في الحقيقة تشبه الرؤية الماركسية. لكنني مختلف عن ماركس اختلافاً كبيراً في قضية التغير في التاريخ، إذ لا أذهب مثله إلى الميكانيكية الاقتصادية.

ـ شبيغل: لكن أليست الحاجات المادية هي العوامل القوية الدافعة في التاريخ؟

* فوكوياما: لا! ففي أهمية العامل المادي، سعي الإنسان الملحّ للاعتراف، واثبات الوجود. وهذه العملية تجري بطريقة غير اقتصادية. ففيها لا يفكر المرء بداية بأرباحه المادية. إنه يريد الاثبات فقط. وهذا كل شيء. فماركس أكّد على اللون الخطأ من ألوان الغائيّة التاريخية. أما هيجل فقد رأى التقدم في التاريخ بشكل أوضح. تحدث هيجل عن الكفاح العقلاني من أجل اثبات الوجود. ورأى أن القومية تشكل الجانب اللّاعقلاني من أجل اثبات الوجود. ولقد رأى أن القومية تشكل الجانب اللاعقلاني من ذلك الكفاح. ولم

ينكر هيغل أهمية السعي نحو الرفاه المادي، لكنه وضع التقدم في الوعي في المقدمة. ولذا أرجع إلى هيجل وأستند إليه وليس إلى ماركس.

ـ شبيغل: اعتبر هيجل نظامه الفلسفي ذروة وخاتمة الأنظمة المعرفية. ورأى أنه بذاك النظام حصل الإنسان على المعرفة اليقينية النهائية، أو بعبارته هو، حققت الروح وعيها بحريتها! ونهاية التاريخ هذه هي أيضاً نهاية فلسفة التاريخ: أي إن كل الأساسي والمهم قد قيل! فلماذا نحتاج الآن إلى كتابكم الواقع في خمسمائة صفحة عن «نهاية التاريخ»؟

* فوكوياما: لست ذلك الهيجلي المؤمن بالتأكيد، لكن عللاً كثيرة لضرورات الديموقراطية، والضرورات الإنسانية للوصول إليها، أدركها هيجل وذكرها فعلاً.

ـ شبيغل: هيجل إذن بالنسبة لك نقطة بداية أو منطلق. . . ؟

* فوكوياما. . . وهو مجال استرشاد أيضاً. لكن بعد ذلك مباشرة تأتي الوقائع.

ـ شبيغل: ومن هذه الوقائع أدركتم أن صراعات الأنظمة الايديولوجية قد انتهت. أليست هذه النتيجة منحوتة خشبية غير متقنة؟

* فوكوياما: أرى أن الاتجاه العام يشير إلى ذلك. فخلال آلاف السنين تصارعت مختلف التشكيلات الاجتماعية وتنافست. وسقط في ذلك الصراع هذا الشكل أو ذاك، أي أنه خرج من التاريخ لعوامل تناقض داخلية. وآخر الأمثلة على ذلك الاشتراكية باقتصادها المخطط. وليس بين أيدينا الآن إلّا الديموقراطية التحررية بمثالها السياسي المعروف. ولذا أتحدث عن نهاية التاريخ.

ـ شبيغل: النهاية النهائية للتاريخ؟ أم أن فرضيَّتكم لا تنطبق على غير العالم الغربي وربما اليابان؟

* فوكوياما: أفرِّق في كتابي بين الدول التي ما تزال في «مسار التاريخ» وتلك التي بلغت نهاياته. وهذا مثل القطار، تصل عربته الأولى، وتكون عرباته

الأخرى ما تزال سائرة تحتاج إلى وقت للوصول والاستقرار. لكن عربات القطار مترابطة، ولذا ستصل حتماً إلى موطن الاستقرار ذاته. وأزعم أنا أن موطن الاستقرار والهدف المقصود هو الديموقراطية الغربية.

ـ شبيغل: يتألّق العصر الذهبي هذا بحيث يكون كل إنسان حراً وسعيداً؟ هيجل كان أكثر تشكّكاً، فقد قال في كتابه: «فلسفة التاريخ»: إن التاريخ ليس موطن السعادة. بل إن أفق السعادة أوراق بيضاء في التاريخ.

* فوكوياما: هل نهاية التاريخ أمر جيد أم لا، أنا لا أعرف أيضاً. كل ما أقوله، إنها ستأتي! إنها هنا! أما مسألة أن حياة البشر ستصبح فعلاً أفضل بالتقدم العلمي، وأسعد بالديموقراطية؛ فهذه أمور لا تتعلق بالمسار التاريخي.

ـ شبيغل: ألا تجعل الانتصارات من المنتصرين بلهاء وكسالى؟ وإذا كان ذلك صحيحاً، ألا ينطبق هذا على المنتصرين في التاريخ أيضاً؟

* فوكوياما: هذا صحيح. وربما أضرّ بالديموقراطية انتصارها الكبير والنهائي. فلو قلنا إن الديموقراطية ستجلب السلام والنمو مثلما وعدت وتعِد ـ ولكن ماذا بعد ذلك؟ إن هذا يعني انتفاء المجازفة. وهذا يناقض طبيعتنا. فالإنسان يحتاج إلى المغامرة. وقد يعمد إلى إثارة حروب جديدة.

ـ شبيغل: ... من أجل المغامرة فقط؟

* فوكوياما: نعم من أجل الخروج من الملل! لقد رأى نيتشه هذا الخطر. ففي كتابه عن «زرادشت» هناك فقرة عن «الإنسان الأخير» الخالي من العواطف ومن الأحكام المسبقة، والذي لا يُقدم على مجازفة حقيقية. وهو يتحول بذلك إلى وحدة من قطيع ساكن وخائف، إلى حيوان استهلاكي. والوصول إلى هذه الحالة يدفع من جديد باتجاه الاشتياق للقوة والعظمة. وحتى لو لم نمض مع نيتشه إلى نتائجه الأخيرة المتطرفة، نستطيع القول إن الديموقراطية السواسية ستدفع عندما تبلغ حدودها القصوى إلى ذلك الحنين من جديد نحو العظمة.

فالبشر يريدون أموراً أكثر من العضوية في مجتمع ديموقراطي تسووي عالمي مُـرفَه واستهلاكي.

ـ شبيغل: لكن أليست هذه الثنائية «الميتافيزيقية» عند هيجل ونيتشه بين «مزاج الانتصار» و«القرف من مجتمع المساواة» تشاؤمية لا عقلانية؟ إنهما يسجنان «العقل المتألّه» والإنسان ذا الغرائز في قفص، ثم يأملان أن تنشأ بينهما علائق ود ورحمة وتساكن وسكونية؟

* فوكوياما: لا! فأنا لا أرمي من وراء ما قلته للربط بين هيجل ونيتشه. جلّ ما أريده القول إن الرؤية السوداء لنيتشه هي البديل الوحيد لعقلانية هيجل الباردة. إن من يشارك هيجل في إيمانه، وانتصار الديموقراطية، عليه أيضاً أن يعترف بوجود أخطاء، وليس هناك أحد أكثر، إصابة في نقد هيجل من نيتشه؛ ولذا علينا أن لا نتجاهل إنذاره لنا من الملل الكوني والتشاؤم التاريخي.

ـ شبيغل: هل لانحيازكم إلى جانب تفاؤليّة هيجل التاريخية علاقة بوضعكم كمستشار للحكومة الأميركية؟ أي هل تريدون من وراء تفاؤليّتكم بعث الشجاعة في المسؤولين الأميركيين من أجل تجاوز الأزمة الحالية؟.

* فوكوياما: ليست الأزمة الحالية من العمق بالدرجة التي تبدو عليها الآن. الصحيح أن عندنا جموداً اقتصادياً، والجمود والكساد ينالان هذه المرة من الموظفين أكثر مما ينالان من العمال. لكن، إذا نظرنا إلى الأمور في المدى الطويل فإن هذه الظواهر الآنيّة موجات سطحية لا عمق لها. فليس هناك خبير اقتصاد محترم عندنا قال إننا أمام انهيار لا مردّ له.

ـ شبيغل: لا يمكنكم الإنكار أن الاقتصاد الأميركي يعاني مشكلات بنيويّة كبيرة.

* فوكوياما: طبعاً لا. وهذا هو السؤال الكبير الموجَّه إلينا بعد نهاية الحرب الباردة: كيف نستطيع من جديد تطوير قدرة تنافسية معتبرة؟ فالبناء التقني التربوي متروك عندنا إلى حد كبير بيد اقتصاديات السوق. والحقيقة أن البناء

والتدريب كانا دائماً من مهام الدولة. إن علينا أن نتعلم بعض الشيء في هذا المجال من الألمان. ففي الولايات المتحدة تمضي نسبة أكبر من الشبان إلى الجامعات، لكننا لا نملك كوادر تقنية مدرَّبة وكافية. وقد حلّت ألمانيا المشكلة بطريقة أفضل.

ـ شبيغل: واليابان؟

* فوكوياما: الحلول اليابانية لا تناسب الولايات المتحدة. مع أن الأميركيين الآن شديدو الإعجاب باليابان، ويقلّدونها في أشياء كثيرة. وفي السابق كان الأمر معكوساً.

ـ شبيغل: هل تتلاءم الديموقراطية اليابانية بتقاليدها السلطوية الخاصة مع النمط الغربي للديموقراطية، الذي تعتبرونه النمط النهائي؟

* فوكوياما: من ناحية الشكل ما يزال التلاؤم ظاهراً. لكن هناك في الحقيقة إشارات وأمائر لنمط آسيوي خاص. ففي تايوان وسنغافورة مثلاً ظهرت اقتصاديات السوق بدون ديموقراطية، بل بشخصية أبويَّة على رأس النظام، أي ديكتاتور رؤوف. اما الصين فنموذج متفرِّد. فثورة الطلاب في ساحة تيانانمان (السلام السماوي) كانت مثل الثورة الروسية عام ١٩٠٥. وستكون في الصين ثورة تشبه ثورة أكتوبر الروسية، لكنها ستكون ديموقراطية، وطبعاً بعد فناء الزعماء القدامى للحزب الشيوعي هناك. لكن هناك حساسية أخرى لا بد من التنبّه إليها. فلي كوان يو الزعيم السنغافوري السابق قال مراراً إن «النظام السلطوي» يتوافق أكثر مع طبيعة الكونفوشيوسية، ثم إنه من الناحية الاقتصادية أقوى وأبقى. ويبدو أنه لم يُجانب الصواب كثيراً في زعمه ذاك.

ـ شبيغل: على فرض صحة مقولة لي كوان يو، كيف يتلاءم ذلك مع فردوسكم المستقبلي الذي حضر زمنه الآن، والذي يرى تلازماً بين اقتصاديات السوق والديموقراطية؟!.

* فوكوياما: ربما لن يكون هناك تلاؤم. الأمر مفتوح. ما أراه أن

الإيديولوجيا الآسيوية، التي تحد من حرية المواطنين، وتجلب لهم النمو والرفاه في الوقت نفسه، تُثبت أنه لا تلازم هناك بين حرية الأسواق وحريات المواطنين. ومراقبة وتتبّع نمط شرق آسيا هذا أكثر حيوية من مراقبة انهيار نظام شرق أوروبا. فقد يكون ما يحدث في شرق آسيا سبيلاً فرعياً لمسار التاريخ.

ـ شبيغل: يعتبر تدبير البيئة في العالم الآن الهم الرئيسي للبشرية. لكنه لا يلعب دوراً ملحوظاً في رؤيتكم الشاملة. فصورتكم لعالم ما بعد التاريخ تتعامل مع الاقتصاد والتقنيّة مثل السابق ـ الديموقراطية بطيئة في اتخاذ قراراتها».

* فوكوياما: هذا غير دقيق. لنأخذ على سبيل المثال مسألة ثقب الأوزون. فأنا أرى أن الغرب وصناعييه تعرفوا بسرعة نسبياً فيما يتصل بالمسألة مقارنة مع دكتاتوريي العالم الشيوعي السابقين، أو استبداديي الدول الإسلامية. ففي بلد لا يستطيع المواطنون فيه أن يتظاهروا ضد بناء مفاعل نووي أو مصنع كيماوي، يمكن أن تحدث يومياً كوارث مثل كارثة تشرنوبيل.

ـ شبيغل: لقد كتبتم أن البشرية تحتاج إلى نمو اقتصادي مستمر، إلى أين يمكن أن يتجه هذا النمو بعد؟

* فوكوياما: إن النمو يمكن أن يكون نوعياً وليس كمياً فقط. فلقد أخطأت كل التوقعات التي رأت أن النمو سيتوقف؛ من مالتوس وإلى نادي روما، فالتقنية تتطور باستمرار؛ وهذا شكل من أشكال النمو.

ـ شبيغل: ألم تصل أزمة البيئة إلى الحدود التي ينبغي عندها التفكير في الحد من الحريات الديموقراطية؟

* فوكوياما: هذه الفكرة الغريبة لم أسمعها إلا في المانيا. ففي برلين تحدثت مرة مع واحد من «الخضر» فقال في المناقشة: الحقيقة بدلاً من الأكثرية! وهذه فكرة لا تخطر على بال أشد أنصار حماية البيئة حماساً في الولايات المتحدة؛ فالألمان قليلو الثقة بالديموقراطية وقدراتها وإمكانياتها. بدون الصناعة ينهار الاقتصاد العالمي . . .

ـ شبيغل: . . . وبالصناعة نستمر في تدمير البيئة، وفي النهاية الاقتصاد العالمي أيضاً.

* فوكوياما: هناك الرغبة في النمو الاقتصادي المستمر. وهناك الرغبة في بيئة سليمة وصحية. وفي الدولة الديموقراطية، يمكن للمواطنين النقديين، أن يضغطوا وأن يحصلوا على استجابة. فالدولة وحدها هي القادرة على تحمل الإنفاق على تحسين البيئة، وعلى وضع الأمور في نصابها بعدل وتخطيط. وقوانين حماية البيئة هي المثل الأوضح على صحة رؤيتي بأن الديموقراطية تكون أكثر فعّالية في المجتمعات التي يسودها اقتصاد السوق. إنها أكثر أشكال الحكم ملاءمة.

ـ شبيغل: لكنها هي أيضاً تلك النزعة في الرضا التاريخي عن النفس، التي تُغري بسلوك غير مسؤول تجاه الطبيعة.

* فوكوياما: غير صحيح. إن علينا واجبات مهمة تجاه عالمنا الطبيعي. لكن علينا الواجبات نفسها تجاه عالمنا الفكري والروحي. فلا أحد في البلدان الغربية يعترض على الديموقراطية، لكن لم يعد هناك يقين حول هذه المسألة المهمة. أما الفلاسفة فيقولون إنها جزء من التطور الثقافي للغرب، أي أنها شيء من طبيعة الأشياء. وهذا محزن، وعلينا أن نتذكر دائماً أن الغرب وحده وصل إلى هذا القدر من التسامح والتعدّديّة، وهما الأمران اللذان نعتبرهما الآن من البديهيات.

ـ شبيغل: هل تجدون أنه مشروع من ضمن التعدّدية الثقافية الغربية التطلّع إلى مثاليات ثقافية أخرى غير تلك المعروفة في الغرب؟

* فوكوياما: لست مستعداً للترحيب بتعدديّة تتهدد القائم والمستقر. فعندما يصر كلٌ على الانتماء المغاير بحجة الديموقراطية والتعددية، يضيع جوهر الاجتماع المشترك. إن الإشكالية التي على كل منا النفاذ إلى أعماقها أن الديموقراطية لا تقوم فقط على العقل والتعقل والعقلانية. فهناك عوامل وقيم غير عقلانية تلعب دوراً مهماً. علينا أن لا ننسى أن مؤسسي أميركا كانوا

مهاجرين متدينين ورعين. وتدينهم عامل مهم في حِسّهم الاجتماعي، وشعورهم بالواجب، ومثالياتهم الأسرية.

ـ شبيغل: هكذا تحتاج دولتك الباقية بعد نهاية التاريخ إلى دين واحد وشامل يرضي حاجة الناس إلى اللاعقلي؟!

* فوكوياما: لا! لكنني متخوِّف من تضاؤل وانكماش الأساس الديني للاجتماع الغربي. نِسب الطلاق المرتفعة، وانعدام الإحساس بالمسؤولية، والعنف... إلخ كل تلك ظواهر مهدِّدة. فالدين رابطة شديدة الأهمية للمجتمع، لكن على الدين أن يقبل الانضواء في الديموقراطية.

ـ شبيغل: عندما يتأمل الدارس للتاريخ كثيراً، ألا يريد هو أيضاً المشاركة في صنعه؟ هل عندكم مطامح سياسية؟

* فوكوياما: بالكاد! سأشعر برضا كبير في منصب جامعي. أما في السياسة فلا أعتقد أنني أملك الاستعدادات الضرورية. الرئيس الأسبق نيكسون قال مرة: إن العامل في السياسة اليوم في الولايات المتحدة لا يرغب في العمل غداً؛ وذلك لما يتطلبه من جهد رهيب، وخصال رهيبة! إن عليه إن يكون شديد الطموح، وشديد الأنانية. وهذه مشكلة من مشكلات ديموقراطيتنا.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

نــدوات

الدولة العربيــة المعاصرة :
وقـائع حلقتين دراســيتين

رضوان السّــيد

خـطّط مجلس الدراسـات الاجتماعيـة للشرقين الأدنى والأوسط بـالولايـات المتحـدة SSRC لثلاث حلقـاتٍ دراسيةٍ عن «الـدولـة في المشرق» عُقـدت منهـا اثنتان عامي ١٩٨٩ و١٩٩٠. أما الحلقة الأولى فكـانت بعنوان: ظهـور الدولـة ومتغيراتها ـ وانعقدت باسطنبول بين ١ و٣ سبتمبر ١٩٨٩. وأمـا الثانيـة فكانت بعنوان: مصطلحات الدولة وتعبيراتها ـ وانعقدت بهانوفر، نيو هـامشير بـين ٢٥ و٢٧ مارس ١٩٩٠. وكانت طريقة الحلقتين مناقشة أوراق مقدّمة من الأساتـذة المدعويين، ودراسات وموادّ كأصولٍ مساعِدة في النقاش[١].

١ ـ ظهـور «الدولـة» ومتغيراتهـا: حضر الحلقـة الأولى هـذه بـاسـطنبـول مجمـوعتـان من البـاحثـين؛ المجمـوعـة الأولى من أعضـاء مجلس الـدراســات الاجتماعية، والثانية من الباحثين الضيوف المدعوين.

نوقشت في الحلقة عـدة أوراق أولاها بعنـوان: «آثار» ظهـور «الدولـة». وقد قدمها تيم ميتشل T. Mitchell من جامعة نيويورك. والنقطة المركزية في الورقـة نقد الدراسات حول ظهور الدولة في المنطقة المدروسـة باعتبـارها قـطباً مستقـلاً مواجهاً للمجتمع ومكتمل الانفصـال عنه. والبـاحث يرى أنّ الأجـدر مناقشـة

---

(١) تمكن المقارنة أيضاً بتقريرين موجزين عن الحلقتين الدراسيتين في:
MESAB, Vol, 24, NO. 2. December 1990, Vol. 25. No.1. July 1991.

الظاهرة وآثارها بدلاً من التركيز على الانفصال الذي يُنهي كلّ نقاش، ويجعل فهم الظاهرة مستحيلاً. إنّ الملاحظات التي تُعينُ على الدخول في الموضوع في نظر الباحث تتمثل في عدة نقاط؛ **الأولى** ذلك التمييز التقليدي بين الدولة والمجتمع وما يترتب على ذلك من إعادة الأمور إلى مسائل خارجة عن الموضوع مثل العام في مواجهة الخاص والسياسي في مواجهة الاقتصادي، والشكل في مواجهة المضمون. **والثانية** استنتاج مؤدّاه أنّ الفصل الحاسم السابق بين المجالات والحقول يُثبتُ عدم جدواه باختلاط تلك المجالات، وعدم تحددها، ومصيرها إلى الاستعصاء على التأمل والدراسة كحقول منفصلة. **والثالثة** المخاطر المتمثلة في اعتبار الدولة بنية قائمة بذاتها بدلاً من تأمل الآثار المستحدثة والتي يُعادُ استحداثُها؛ من مثل تأسيس نظام قانوني يبدو تجريداً مفروضاً على الوقائع الاجتماعية.

في النقاش جرت متابعة نقاط ورقة ميتشل، وجر مسائلها إلى النهايات المقصودة منها. وقد ركّز بعض المشاركين على قدرة وإمكانات المسيطرين في الأنظمة على تأسيس مشروعية للقوة باسم المصالح العامة للشعب أو الأمة كالقومية والتنمية. أما العوامل الخارجية المؤثرة في قوة النظام واستقراره فجرت متابعتها باعتبارها «معينة» على الفهم في الحقبة الاستعمارية»، لكنها لا تبدو كذلك في الحقبة اللاحقة لخروج الاستعمار. وهناك مسألةٌ مهمةٌ توبعت في النقاش عن «آثار» الدولة؛ وتتمثل في قدرتها على عرض نفسها باعتبارها جزءًا من المجتمع، ومنفصلة عنه في الوقت نفسه. ومن وجوه إثبات ضرورة الدولة جرى الحديث عن الحاجة إليها في الأزمات وفي أعقابها باعتبار ذلك يوضح الحاجة إلى سلطةٍ واحدةٍ للاستقرار والازدهار. بما يعنيه ذلك من أنّ الدولة أو السلطة لها مشروعيةٌ ثابتةٌ في مجال الوحدة والانسجام الاجتماعي الداخلي، بل ومشروعية تصرفات العنف والإرغام للغرض نفسه.

وقدَّم روجر أوين R. Owen من سانت أنطوني بجامعة أوكسفورد ورقةً بعنوان: عملية بناء الدولة: العصر الاستعماري وما بعده. وتدور الورقة حول تلك العملية في مصر وسورية والعراق. ويلفت أوين الانتباه إلى قلة الدراسات

حول تلك العملية من جانب المؤرخين الوطنيين باعتبار ذلك العصر أو تلك الحقبة حقبة فشلٍ وانقسام. ومن هنا الافتقار إلى مواد أوليّة لدراسة اللاحق. فلا بد من نقطة بدءٍ لتأمل مسائل مثل الحدود القائمة بين العامّ والخاصّ، والتسيُّس المتزايد للبيروقراطية، ومحاولات الاستقرار للدولة الجديدة في البناء والتطور الوطني. فمن ضمن عملية البدء العام ضرورة تأمل استتباب المِلْكية الخاصة، وضبط العلاقات بين المُلاَّك والفلاحين، والرأسماليين والعمال. ويبدو ان تلك القضايا أو عدم تتابعها بشكلٍ متوازنٍ، أدى من ضمن ما أدى إليه إلى تدخل العسكر لخَلْق شكلٍ جديدٍ من أشكال الاستقرار والاستمرار الاجتماعي والسياسي.

وجرت مناقشة النقاط المختلفة للورقة؛ من مثل المواقف المتمايزة للدولة من الملكية الخاصة في الحقبة الاستعمارية. فقد كانت هناك مخاوف من أن تؤدي عمليات الملكية الخاصة إلى التشرذم الاجتماعي وبالتالي السياسي فضلاً عما تتطلبه عمليات التسجيل من نفقاتٍ وإجراءات إدارية تفوق قدرات الدول الناشئة. وكان هناك من ذَهَبَ إلى أنَّ استمرار ملكية الدولة للأرض والمؤسسات العامة يشكل وجهاً من وجوه قوتها ومشروعيتها. وكان هناك أخيراً من حال من الناحية الإدارية والسياسية دون الإسراع في الاستجابة لضغوط الرأسمالية الناشئة خوفاً من الاضطراب الاجتماعي. وفيما بعد الحقبة الاستعمارية برزت مسألة «البناء الوطني» لتجاوز «التخلف» الذي تركه الاستعمار أو حافظ عليه من أجل مصالحه. فباسم المشروع الوطني العام برزت قوة المخطِّطين والتكنوقراط كفئة تعمل من خارج المجتمع وعليه. وكان لذلك آثارٌ متباينةٌ؛ ففي الوقت الذي قوّى ذلك من سيطرة الدولة في الداخل ـ خلق تباينات اجتماعية وسياسية داخلية، كما وضع السلطات في موضع التأثر بالخارج الداعم عن طريق القروض والديون والمساعدات.

وقدم جول ميغدال J. Migdal من جامعة واشنطن ورقة عن متغيرات الدولة والمجتمع. وكان موضوعها الضغوطات المتبادلة بين الدولة والمجتمع في المشرق. فقد أدى ذلك إلى نتائج ما كانت متوقّعة من الطرفين أو الأطراف

المتواجهة. والأثار غير المنتظرة تعود في جزء منها للموروثات العثمانية والاستعمارية في بناء الدولة والمجتمع المعاصرين. والوضع الآن كما قال Atul Kholi أنّ الدولة كلية الحضور لكنها ضعيفة، وشديدة التمركز والتدخل لكنها عديمة القوة[١]. ويرى كاتب الورقة أنّ أحدى الوسائل لقراءة النتائج تتمثل في تفحص العلائق المتبادلة والمتشابكة بين أدوات الدولة من جهة، والقوى الاجتماعية الأخرى من جهةٍ ثانية. وفائدة ذلك تفهم أسباب تحول الدولة بالمنطقة إلى «جهاز سيطرةٍ وقمع».

وقد حيا الحاضرون محاولة ميغدال لقراءة الدولة في سياقاتها الاجتماعية والسياسية. لكنّ «السياق» أو «المجال» الذي اقترح الدراسة من خلاله يستعصي على التحديد من وجهة نظر بعض الحاضرين. فقد ذكر بعضهم أنّ أهمّ المجالات التي ينبغي تأملها ما سمّاه سامي زبيده: «الحقل السياسي الوطني»[٢] بينما رأى آخرون تحديد «المجال» من خلال سلوكات الدولة أو ممارساتها والتي تستتبع فئاتٍ وتعزل فئاتٍ أُخرى. ثم كان من بين الباحثين مَنْ لفت الانتباه إلى الافتراق الملحوظ بين مقاربة ميغدال التي تميل إلى تصوير اللدولة باعتبارها جسماً برأسٍ ضخم جسدٍ ضئيل منكمش الأعضاء، ومقاربة ميتشل التي تريد الخروج من نهج الطلاق بين الدولة والمجتمع كطريقةٍ أجدى للفهم. والتطور العضوي المجازي للدولة يبرزها، باعتبارها بنية متناسقة بينما الأمر غير ذلك، مع ما يستتبعه ذلك من ضرورة اعتبار المجتمع وحدة «عضوية» أُخرى مستقلة أيضاً ـ وبهذا النهج لا يعود من الممكن فهم «العلائق» المعقّدة بين الجسمين أو البنيتين.

وكانت هناك في الختام ملاحظات حول إمكانات الفهم أو المقاربة وطرائقها: من ضمن ما سُمّي بالحقل السياسي الوطني في الحقبة الاستعمارية

---

(١) The Crisis of Governability in India, 1991.

(٢) Sami Zubaida «The Nation State in the Middle East», in: Islam, the People and the State (Routledge, London 19891).

وفي هذا العدد من المجلة تخليصٌ لدراسة زبيده السالفة الذكر.

وبعدها. كما كانت هناك ملاحظات حول مفاهيم تمركز القوة وتوزعها في الوقت نفسه.

٢ ـ **مصطلحات الدولة وتعبيراتها**: بدأت مناقشات الحلقة الثانية هذه باسترجاع نقاشات ونتائج الحلقة الأولى. وقد افتتح النقاش الانتروبولوجي المعروف طلال أسد الذي انطلق من الجدل الذي ثار حول ورقة ميغدال في الحلقة الأولى ليدلي ببعض الملاحظات حول الدولة وتعبيراتها. ذكر ط. أسد أنّ هناك عدة طرق ووسائل للحديث عن الدولة ووظائفها ومجالاتها وغاياتها؛ من أجل الشرعنة أو مدّ آفاق السيطرة. وتابع قائلاً إنّ الأوراق التي قُدِّمت في الحلقة الأولى يمكن أن تُقرأ بطرائق مختلفة، كما يمكن ان تثار حولها أسئلةٌ. ورأى أنه ليس من الضروري البحث دائماً عن الأصول؛ لكنّ تعميق النقاش يؤدي إلى مثل هذه النتيجة. ففي بعض «الأحايين» ولأغراضٍ معينةٍ أمكن الحديث عن الدولة كبنية مستقلّة. أما مقاربة ميتشل السابقة التي تركّز على ممارسات الدولة وعلائقيتها فهي مفيدةٌ في نظر أسد. لكنْ يكون علينا أن نتساءل: كيف دخلت هذه الممارسات، ولماذا تغيرت عبر حقبةٍ معينة؟ ربما كان من المفيد ما دام النموذج الأوروبي هو المقلَّد من العودة لمراقبة متغيرات الدولة بأوروبا في القرون الماضية: من سلطةٍ المهمُ فيها هو سلوك الحكم أو صفاته، وإلى مجتمعات مؤسسية تقوم فيها أشكالٌ من المواطنية.

قَدَّم ميغدال في الحلقة الثانية ورقةً أيضاً بعنوان: الدولة في المجتمع. وكانت نقطته الرئيسية في الورقة أنّ الدولة الحديثة ترمي إلى السيطرة والإدارة والشرعنة؛ لكنّ هناك جهات ومواطن لا تستطيع الدولة ان تسيطر فيها وعليها أو أنّ محاولاتها السيطرة تتعرض للتحدي والمواجهة. هذه المواطن يدعوها ميغدال حلْباتٍ أو مجالات «arenas».

ونوقشت الورقة من جانب الحاضرين من الباحثين بالتركيز على «الحلبات» هذه. فقد رأى البعض أنّ القول بالحلبات يعني وجود مجالات اجتماعية قائمة سابقة على الدولة. والنتيجة أنّ الدولة توجدُ محدودة ومنكمشة، ويتقزم دورها إلى عاملٍ أو متغير يواجه قوى اجتماعية. أما الحقيقة فإنّ الحقيقة أنّ تلك

الحلْبات أو المجالات (من مثل الاقتصاد الصناعي، أو المارسات التجارية، أو مِلْكية الأرض)؛ محدّدة منذ البدء من جانب الدولة عن طريق الخطط والإجراءات والقوانين. وحتى في المجالات التي تعتبر خاصة مثل الأعراف العائلية؛ فإنّ حدود الخاصّ متأثرةٌ بالدولة وإجراءاتها بشكلٍ كبير. ولا يعني هذا أنّ الدولة كلية الحضور والقدرة؛ لكنّ ذلك يعني أنه ليست هناك مجالات مستقلة تماماً تخترقها الدولة أحياناً، بل إنّ هذا «المصنع» القائم مستقلاً في الظاهر تكون الدولة عاملة فيه بأشكالٍ متعددة ومؤثرة.

وقدم شاترجي Chatterjee، من مدرسة البحوث الاجتماعية الجديدة ورقةً عن «التنمية والتخطيط في الدولة الهندية». قال الباحث إنّ دولة ما بعد الاستعمار رزحت تحت وطأة موروثاته ونُظُمه، وفي الوقت نفسه حاولت أن تصطنع لنفسها وجهاً جديداً. فمع أنها تابعت وعمّقت وجوه القهر والإرغام والضبط، ظلّت تصرُّ على أنها مختلفة تماماً عن العهد السابق فيما يتعلق بالعلاقة بالناس. وكانت أكبر وجوه اختلافها زعمها أنها تسخّر مصادر الثروة الوطنية للشعب، كلِ الشعب. وقد شرْعَن ذلك لسيطرتها على الموارد من جهة، ولتدخلها في كلِ شيء من أجل الكفاية والرفاه. ثم جاءت أيديولوجية التخطيط باعتبارها وجهاً بارزاً من وجوه شرعية الدولة الحديثة في المشرق. وكانت لأيديولوجيا التخطيط هذه آثار متضاربة. فقد جرى التركيز على أمرين: أنّ التخطيط يجلب «التنمية» التي تبرّر وتشرعن للدولة القائمة. والأمر الثاني أن «التخطيط» عملية علمية عقلانية مفهومية لا شأن لها بالصراع السياسي. وبذلك تقزّم الحقل السياسي، وخرجت عملية التطور أو أخرجت من مجال الاهتمام والنقد والمتابعة. بيد أنّ الدولة الحديثة في المشرق لم تكن كما ظُنّ ذلك «الذكاء المجرد» و«العلمية الموضوعية» فقط؛ بل احتوت شتى أشكال الصراع السياسي والاجتماعي التي خرجت عن العقلنة والتفكر.

وفي المناقشة لوحظ أنّ التخطيط لعب دوراً في الشرعنة للدولة في العالم الثالث يفوق الدور الذي لعبه في العالم الأول. كما لوحظ أنّ التخطيط لم يكن

من وظائفه العقلنة والشرعنة فقط؛ بل لفت الانتباه أيضاً عن صعوبات الحاضر بالإحالة على المستقبل.

وكان موضوع ورقة أخيل غوبتا A. Guptar عن أيديولوجيا مكافحة الفساد، والحدود الممحوة، والدولة المتخيّلة. رأى الباحث أنّ حدود علائق الدولة بالمجتمع غير واضحة لا لأنّ المسألتين متراكبتان؛ بل لأنّ الدولة والمجتمع على حدٍّ سواء من طبيعة غير إمبريقية، أي لا يمكن قياسها. ومن هذا الباب يأتي الفساد الاداري والسياسي في الدولة بل والنقاش حوله أو ايديولوجيا مكافحته. ففي خضمّ النقد ومحاولات الاصلاح يجري القياس على أساس من دولة مثالية متخيلة، يقوّي في الحقيقة من سيطرة الدولة القائمة باسم المتخيل. وهكذا فالدولة «وحدة مركبة» أو بنية تركيبية وليست حقيقية. وعلى النحو نفسه تتكون الفئات الاجتماعية أو صورتها عن نفسها. وكمثال على ذلك ذكر الباحث فئة المثقفين. فرؤيتهم للدولة مرتبطة بأفكار النخبة والصفوة أو صورتها عن نفسها، أو صورتها عن الدولة/الأمة والقومية.

وفي النقاش جرى تعميق مسألة الحدود المتجاوزة أو القائمة بين الدولة والمجتمع من خلال مكافحة الفساد. وذكر أحد الحاضرين بورقة Layoun عن «قصص القومية». ففي دول ما بعد الاستعمار انهمك رجالات السلطة في عمليات إثراء سُميت فساداً. فظهرت الحاجة للتمييز بين العامّ والخاصّ، أو بين الدولة (المتخيلة) والسلطة والمجتمع القائمين.

وتحدثت ورقة لايون M. Layoun من جامعة ويسكونسن عن «قصص القومية» فذّكرت الباحثة بنصين؛ قصة للكاتبة القبرصية ماريا أبراميدو عام ١٩٧٩ بعنوان: «عَبَثُ اللامنطقي»؛ وقصة للكاتبة الفلسطينية سَحَر خليفة عام ١٩٧٦ بعنوان: الصبّار. فالروايتان كتشغلان بمسألة القومية والوطنية، وعلاقات الجنسين وصُورها في السياق الاجتماعي والسياسي لقوميتهما. وفي النقاش جرى التأكيد على أن القومية توحّد في مواجهة الاحتلال الأجنبي والتخلف. لكنها في الوقت نفسه لا تنفصل في تعبيراتها عن الخصوصيات الدينية والاجتماعية للداعية.



الديني والسياسي في لبنان والوطن العربي

رضوان السيد

I

بدعوة من «مركز دراسات الوحدة العربية» حاضر الدكتور موريس ابو ناصر في «دار الندوة» في ١٢ آذار (مارس) عن «الدين والسياسة في لبنان»، وعلق على بحث المُحاضر الدكتور وجيه كوثراني. ثم شارك الحضور في نقاش خصب طرحت فيه أفكار كثيرة تتطلب متابعة وتأملاً، ليس في سياق نهايات الحرب الأهلية بلبنان، وهموم إعادة بناء الدولة فقط، بل أيضاً في السياقات العربية والإسلامية والعالمية لصعود الدين، وتغيرات معانيه ومجالاته ووظائفه، والتقاطعات الموضوعية للسياسي معه قديماً وحديثاً. نظر المحاضر إلى الخطاب الديني الإسلامي والمسيحي باعتباره خطاباً سلطوياً لا تفرقة واضحة فيه بين مجالين أو مجالات. ورأى أن الخطاب الديني المسيحي تتغذى سلطويته من مواريث التجربة البيزنطية لعلائق الدين والكنيسة بالدولة، كما أن الخطاب الديني الإسلامي يستمد مصادر سلطويته من تجربة الخلافة الإسلامية الطويلة. وأخذ عليه المعلق د. كوثراني خلطه بين منهجين: المنهج التاريخي، والمنهج النصّي في تحليل الخطاب وتفكيكه. كما أخذ عليه الأحادية في قراءة الخطابين المسيحي والإسلامي على حد سواء. فمع أن لتدخّل رجال الدين مسلمين ومسيحيين بلبنان في السياسة خصوصيةً ناجمةً عن الوضع الاجتماعي التعددي، والتنظيم السياسي الطائفي، لكن الخطاب الديني المسيحي والإسلامي في العالم

المعاصر يمتلك أبعاداً اجتماعية، ونزوعاً إنسانياً غلّاباً لا يمكن إنكار جدّيته وجدواه بل وضرورته الاجتماعية والإنسانية. فلا يمكن مثلاً الإنكار على البابا تدخلاته لمصلحة الحرية الدينية والاجتماعية في بولونيا، أو وصف ذلك بالسلطوية أو أنه بذلك يستولي على السياسي أو يتجاوز حدوده كرجل دين والممثل الأعلى للكنيسة الكاثوليكية في العالم. وكذا الأمر في ما يتصل بنزوع الأرثوذكسية إلى التحرر من قبضة الدولة في الاتحاد السوفياتي السابق، والنزوع الديني الإسلامي إلى الخلاص من الحزبية الماركسية في آسيا الوسطى والقوقاز، ومن الاستبداد والاستيلاء في إيران والجزائر.

وقد انتهى الباحثان إلى نتيجة مقاربة مؤداها وجود التمايز بين الديني والسياسي وضرورته وليس الانفصال بينهما. بيد أن الملاحظ في محاضرة د. أبو ناضر أنه لم يستوف الموضوع الذي كان عنواناً لمحاضرته. إذ لم يقرأ تجربة الدين مع الدولة في لبنان منذ قيام الكيان، كما أنه لم يعرض للعلاقة بين المؤسستين وإشكالياتها. من هنا، فقد جاءت اقتراحاته إجابات عن أسئلة لم تطرحها المحاضرة. كما أن الأمثلة التي ذكرها عن الخطاب التاريخي للديني، تمثل نماذج الاستيلاء السياسي على الديني، وليس العكس.

II

إن الواضح من محاضرة د. أبو ناضر انشغاله بصعود الديني في المشرق خطاباً وممارسة. وهو صعود يثير إشكاليات ومخاوف لدى أهل «المجتمع المدني» من أتباع الديني ومن العلمانيين على حد سواء. وطبيعي أن تكون هموم غير المسلمين ومخاوفهم من الظواهر المستجدة للإسلام السياسي، والإسلام الأصولي، والإسلام الحزبي.. إلخ أكبر وأكثر راهنية. على أن ردود الفعل من جانب المثقفين وعلماء السياسة والاجتماع في الوطن العربي والعالم الإسلامي، والمتمثلة في الدعوة إلى الديمقراطية وحقوق الإنسان، لا تأتي في باب فهم أسباب هذا الصعود للديني، وعِلَل غلبته الاجتماعية، بل تدخل في جدليات إدانية للإسلام السياسي، وللاجتماع العربي والإسلامي، أي أنها تدخل في باب نقد المجتمع، وعجزه عن الدخول في العصر والحداثة بسبب تخلفه وبدائيته

وتشوهاته. . . إلخ. ولذلك تعتبر الديني أو «خطاب الأصالة» نتاجاً لعيوب وتشوهات بنيوية في اجتماعنا وإنساننا. وقد بدأ ذلك أواخر الستينات بالحملة على ميتافيزيقية الجماهير وخرافيتها من جانب اليساريين. وتوبعت الحملة حتى اليوم من أطراف شتى من المثقفين العرب العلمانيين منهم والإسلاميين. فبينما يدعو العلمانيون (اليساريون سابقاً والديموقراطيون اليوم) إلى الدخول في العصر بقيمه الليبرالية والديمقراطية، يدعو الإسلاميون المجتمع أولاً (والدولة لاحقاً) إلى العودة للإسلام، وتطبيق الشريعة، وإقامة الدولة الإسلامية: فكلا الطرفين ليس راضياً عن المجتمع، التحديثيون بسبب تخلف المجتمع وخرافيته، والإسلاميون لبعده عن الله وقيم الإسلام الأولى! وواضح أن هذا النهج في الرؤية والفهم لا يؤدي إلى الكثير، إذ يتجاهل الناقدون، علمانيوهم وإسلاميوهم، الخطأ الأساسي الذي يقعون فيه باعتبار المشكلة في المجتمع، لأن ذلك يمثل تبسيطية لا يستقيم معها الفهم، فضلاً عن أن يتسق بنتيجتها الخطاب. ومن الإنصاف القول هنا إن الإسلاميين تقدموا خطوات على التحديثيين بالاتجاه بعد الحملات على «الجاهلية» الداخلية وامتداداتها الخارجية، إلى نقد الدولة العربية الحديثة والمعاصرة. ويرجع ذلك إلبى الاستجابة الجماهيرية التي لاقوها والتي لا تعود بالقطع إلى اكتشافهم مكمن «الداء» في الانسحاق الاجتماعي والسياسي الذي تعانيه مجتمعاتنا وإنساننا. إنهم وهم ينقدون لا «إسلامية» الدولة المعاصرة على أرضنا، يريدون الوصول إلى السلطة من أجل «فرض» ما يعتبرونه الحل الأمثل لمشكلاتنا كلها. من هنا، كان استنتاجنا أن الطرفين إنما يمارسان «نقد المجتمع» أو إدانته، وليس «فهم» المشكلات التي تحاصر مجتمعاتنا. إنني أرى أن تلمُّس أسباب الصعود الجماهيري الإسلامي إنما يبدأ من هذه النقطة بالذات. نقطة الاستجابة الجماهيرية الملحوظة لدعوات الحل الإسلامي الشامل. وما أود قوله بداية إن الظاهرة الإسلامية الحاضرة هي ظاهرة جديدة، لا بمعنى أن الناس لم يكونوا مسلمين قبل الستينات والسبعينات من هذا القرن، بل بمعنى أن الديني في تاريخنا الوسيط بل والحديث لم يحتل أبداً هذه المساحة التي يحتلها اليوم في الوعي والمجال. إن الناس يعطون

الديني والمقدس اليوم وظائف ما كانت له، وليس في طبيعته اجتراح حلول لها. فلكل دين (والإسلام منها) اهتمامات يدخل فيها السياسي، بحكم وجود الدين في المجتمع وتأثيراته عليه. إنما الذي يفرّق بين الثيوقراطية والنظم الاجتماعية/ السياسية الأخرى هو مجالات الدنيا والسياسة في كل منها. وفي المجال العربي الإسلامي بالذات، ما كانت هناك مؤسسة سياسية/ اجتماعية واحدة تمارس الدين والسياسة. صحيح أن للإسلام خصوصية في علاقته بالدولة، من حيث إنها تفرعت عنه وعليه، لكن السياسة سرعان ما انفصلت عن الشريعة (لا الدين عن الدولة) في الممارسة. ما قامت في الإسلام «كنيسة» تتولى الديني، ولكن ظهرت فئات الفقهاء والمحدّثين والقراء والمتكلمين، فتولت الشؤون الشعائرية والفقهية إلى جانب الخلفاء والأمراء والولاة وكتاب الديوان الذين تولوا الشأن السياسي. لقد كان هناك دائماً مجالان أو مؤسسات، ولكل مجال اختصاصه وإن شاب كلاًّ من المجالين شيء من الغموض من حيث الحدود. وعندما تمايزت الدولة عن المجتمع منذ القرن الرابع الهجري ـ العاشر الميلادي/ ثم اوشكت ان تنفصل، ازدادت قوة الفقهاء باستنادهم إلى المجتمع أو تمثيلهم له، من دون ان يعني ذلك استيلاءهم أو طمعهم في السياسي وعليه. ولذلك بداية تاريخية معروفة في ما عرف بالمحنة، عندما اختلف المحدثون والفقهاء بزعامة أحمد ابن جنبل (ـ ٢٤١هـ/ ٨٥٥م) مع المأمون الخليفة العباسي في شأن مسألة «خلق القرآن». فقد رأى أولئك أن في فرض «عقيدة خلق القرآن» تدخلاً من جانب الدولة في الديني الذي هو من اختصاصهم. لكنهم وهم يعانون السجن وضرب السياط والتعذيب، كانوا يصرون على «الطاعة للسلطان» في الشأن السياسي. وقد ضعفت الخلافة في ما بعد، وقوي الفقهاء في المجتمع لكنهم ما طمحوا إلى الاستيلاء على السياسي فعندما عجز السلطان قلاوون ثم ابنه الناصر عن حماية دمشق من المغول، وتزعم ابن تيمية «العامة» في الدفاع عن المدينة، ما استولى على السلطة بعد دفع الغزاة بل سلمها إلى والي السلطان. وتكررت العروض على الفقهاء «لتسلم» السلطة أوائل أيام العثمانيين، ثم في القرن الثامن عشر، فلم يُقبلوا على ذلك بل تابعوا إعلان

ولائهم للسلطة السياسية «في ما ليس فيه معصية للخالق». والمعروف أنه كان في وسع السيد عمر مكرم ورجالات الأزهر الوصول إلى السلطة في مصر بعد هزيمة الفرنسيين وانسحابهم من القاهرة، لكنهم لم يفعلوا ذلك بل دعموا وصول محمد علي إلى السلطة، وانتهوا، شأنهم في ذلك، شأن ابن تيمية من قبل، في السجن أو المنفى. ولم يتغير الأمر في حركات الإصلاح الديني الحديثة. فمحمد ابن عبد الوهاب المصلح النجدي، لم يتول السلطة بنفسه بل سلمها إلى ابن سعود. والسنوسيون لم يقيموا دولة بل «نظاماً» بالتنسيق مع العثمانيين. والمهديون كانت لهم خصوصية ادّعاء زعيمهم للمهدية ذات النزوع الخلاصي غير السياسي. والمعروف أن لابن خلدون تفسيره لمجريات العلاقة بين الدين والدولة أو الدعوة والعصبية في تاريخنا الوسيط. إنما النتيجة أن السياسة والشريعة كانتا منفصلتين. وليس ذلك قصراً على الإسلام السني. ففي إيران، قامت دولة شيعية منذ القرن الخامس عشر لم يلها الفقهاء، بل السلاطين والشاهات، وكان الفقهاء يختلفون معهم أو يتفقون من دون أن يتسلموا السلطة.

أما اليوم، فيتصاعد الإسلام السياسي في كل مكان في العالم الإسلامي. وقد استولى رجال الدين على الدولة في إيران بدفع من الجمهور، لكن الأمر احتاج إلى تسويغ لذلك بنظرية «ولاية الفقيه» التي لا يزال فقهاء شيعيون كثيرون يعارضونها. فينبغي التماس أسباب ذلك في فشل الدولة المعاصرة في الوطن العربي والعالم الإسلامي إلى حد تهدد المجتمع ذاته بالتشرذم والانهيار. والدين حاضن المجتمع وحافظ بقائه الأخير، ومن هنا تقدمه في هذه الظروف النادرة في استثنائيتها للحفاظ على الاجتماع البشري أو الإنساني للذين يعتنقونه. فليست هناك حقبة في تاريخنا القديم والحديث عجزت فيها السلطات السياسية عن القيام بوظائفها مثل هذه الحقبة. فقد كانت الدولة العربية منذ العشرينات طرحت شعاري التحرير والتوحيد كمسوغ للشرعية والسواد. وبعد تجارب كثيرة نقف اليوم مطالع التسعينات ولم يتحقق شيء من ذلك. بل إن البؤس والتشرذم الداخليين ينتشران في كل مكان. ومع ذلك تحوّل السلطة نفسها إلى «مقدس»

لا يجوز المساس به، فيواجهها الجمهور بمقدسه الحافظ لوجوده وهويته وكرامته وإنسانيته. فليس الأمر أمر «تخلف» من جانب الجمهور، ألجأه ويلجئه إلى «البدائي» الديني. كما ان «الديني» ينحشر في تحوُّله إلى «مشروع سياسي» ليس من طبيعته. فالديني مطلق وشعائري، والسياسي نسبي ومتغير وذو طبيعة مساومة. ولا يستطيع الديني أن «يتنازل» للمساومة والتفاوض والتوافق، كما أن السياسي لا يستطيع التحول إلى «مطلق» و«مقدس». ولذا، يعمل كلا الطرفين في الدولة العربية المعاصرة اليوم بطريقة معكوسة. يطمح السياسي إلى أن يصبح ديناً، ويطمح الديني أن يصبح سياسياً. وعلة ذلك كله، كما قدمت، فشل الدولة العربية في القيام بوظائفها السياسية، وتهدد المجتمع ومقدسه كنتيجة لذلك. وهذه ظروف استثنائية جداً لا يمكن القياس عليها أو الاستناد إليها لفهم آليات اشتعال الديني والسياسي في تاريخنا، أو للحكم استناداً إليها على طبيعة الإسلام، وهل هو ديموقراطي أو ليس ديموقراطياً! وعلى مجتمعاتنا، وهل هي ديموقراطية أو ليست كذلك.

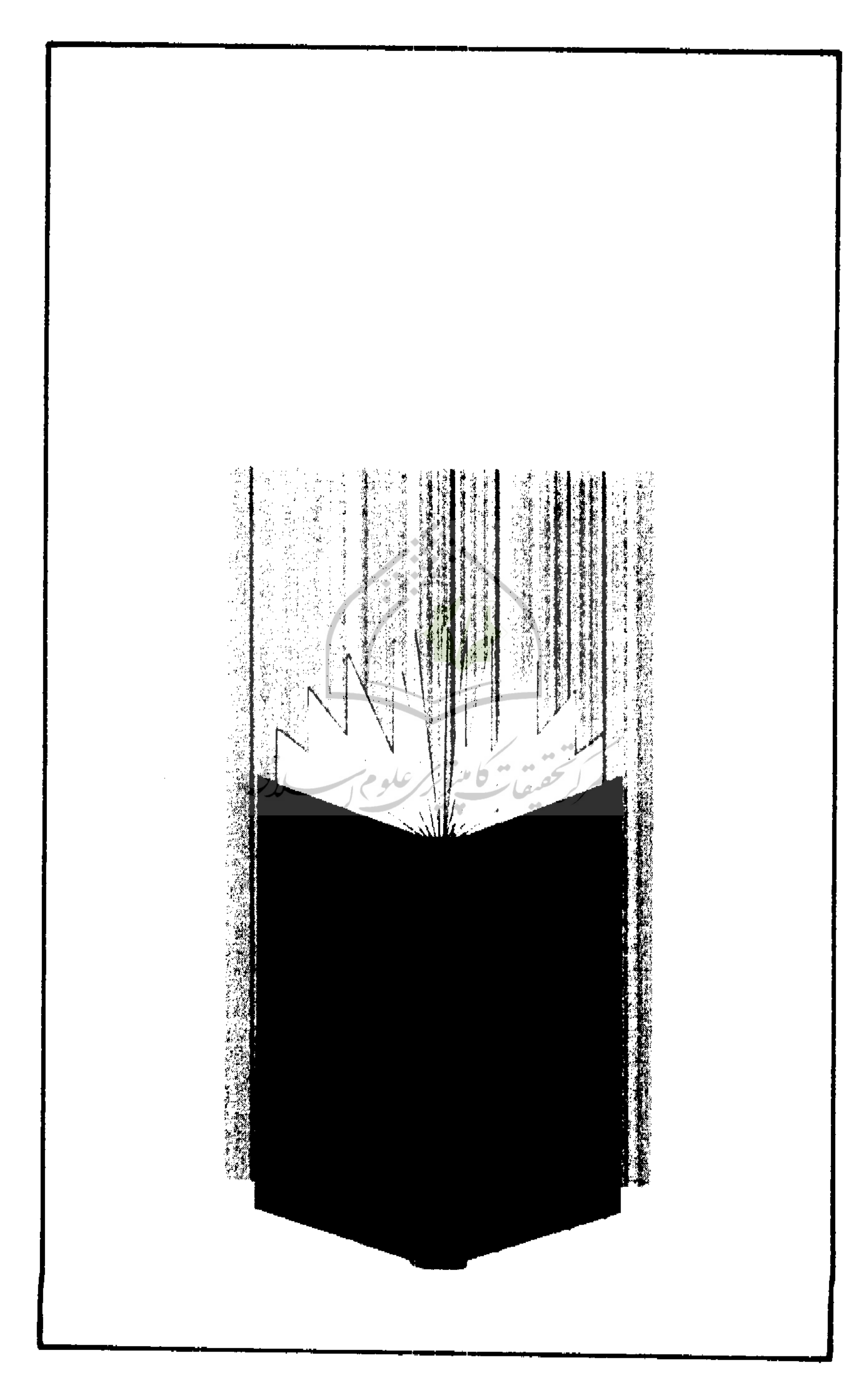
III

. . . والدولة عندنا في لبنان بعد الحرب الأهلية الهائلة التي نحاول الخروج من أجوائها بعد أن أخرجنا منها، ملعونة، ولا يجرؤ أحد على الدفاع عنها! لكن تجربتها مع المؤسسات الدينية قبل الحرب وأثناءها ليست على تلك الدرجة من السلبية التي يراد تصويرها بها الآن. فلم يستول الديني على السياسي في لبنان ابداً، والأحرى القول أنه بحكم النظام السياسي الطائفي، فإن السياسي هو الذي كان ولا يزال يستخدم الديني. وكانت الأعراف والمراسيم الاشتراعية في الخمسينات والستينات هي التي تنظم العلاقة وتحددها في الظروف العادية. وقد ملك النظام السياسي اللبناني مرونة أعطته قبل الحرب إمكان الاستجابة للمتغيرات على المستوى الاجتماعي الديني. فقد استحدث المجلس الشيعي في الستينات استجابة لصعود وزن الطائفية الشيعية في توازنات الكيان من دون أن يحدث ذلك اضطراباً على أي مستوى. وقد تضخم الحجم السياسي لمقام الإفتاء السنّي أثناء الحرب لاستظلال السياسيين به، لكنه الآن يعود إلى حجمه الطبيعي

بعدما انتهت تلك الظروف التي اقتضت تضخمه منذ أواخر السبعينات . وعلى رغم الخصوصية التي تميز علاقة البطريركية المارونية بالكيان اللبناني، فإنها لم تطغ أبداً على السياسة اللبنانية. بل إنها وقفت أواخر الخمسينات ضد مشروع الرئيس كميل شمعون المهدد للكيان، وكذا فعلت أيام «عامية» الجنرال عون. ولذا، فلا أرى سبباً للخوف من الديني في لبنان، أو من المؤسسات الدينية فيه، أما التمور الشديد في أوساط الطائفة الشيعية أثناء الحرب وحتى اليوم، فيعكس مطالب اجتماعية وسياسية، ولا يطرح في الحقيقة مشروعاً بديلاً يتضمن استيلاءً للديني على السياسي. فإذا استعاد الكيان اللبناني عافيته، وعادت للّعبة السياسية قواعدها التعددية والتوازنية، فإن توترات الحرب ومخاوفها، وجدلياتها ذات السمعة التآمرية ستتطامن وتنتهي إلى أمور عادية معهودة في حيوات المجتمعات السياسية.

لكن يكون علينا، لكي تعود الأمور إلى سياقاتها الطبيعية والعادية، لا أن ننتظر فقط، بل أن نعمل لتجاوز الظروف الاستثنائية في لبنان، كما في الوطن العربي. والسياقات الطبيعية تتمثل في أن يعود السياسي إلى القيام بوظائفه، فتبقى للدين مشروعيته العليا، ووظائفه القيمية لا التدبيرية.





مراجعات کتب



السلطة والمجتمع والعمل السياسي(*)

مراجعة صالح زهر الدين

استأثرت الدولة العثمانية بنصيب وافر من الدراسات والأبحاث، ليس على الصعيد العربي فقط، بل وعلى الصعيد التركي والعالمي أيضاً. وقلّما بقيت ناحية من نواحيها المختلفة، إلا وتطرق إليها أكثر من بحث، وأكثر من دراسة، وبالعمق في أحيان كثيرة.

لكنها قلّة هي تلك الدراسات التي تناولت موضوعاً كالذي عالجه الدكتور وجيه كوثراني، بعنوان: «السلطة والمجتمع والعمل السياسي من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام»، وخصوصاً من الناحية الأكاديمية..

فقد قسّم د. كوثراني بحثه هذا إلى أربعة فصول، بالإضافة إلى مدخل وخاتمة، جاءت على الشكل التالي:

١ ـ المدخل: المسألة والمصادر والمصطلح والمنهج.

٢ ـ الفصل الأول: الدولة العثمانية قبل التنظيمات.

٣ ـ الفصل الثاني: دولة التنظيمات وأنماط السلطة.

(*) د. وجيه كوثراني «السلطة والمجتمع والعمل السياسي من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام». مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. الطبعة الأولى ت' ١٩٨٨. (سلسلة أطروحات الدكتوراه ١٣)، ٢٤٥ صفحة من الحجم الوسط.

٤ ـ الفصل الثالث: بدايات العمل السياسي «الحديث» في ظل التنظيمات والسلطان الفردي.

٥ ـ الفصل الرابع: نزعة الاصلاح والاستقلال في العمل السياسي في العهد الدستوري.

٦ ـ خاتمة: من مأزق المشروع العثماني إلى تعددية السلطات ومشاريع الدول.

والواقع ان محور العمل السياسي العربي في أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، تركز في البحث عن الدولة البديل أو انقاذ الدولة القديمة. وهو محور لم يشكل مركز استقطاب القوى المحلية من نخبة مثقفة وضباط وتجار وأعيان فحسب، بل مركز اهتمام الدول الكبرى في سياساتها حيال الدولة العثمانية أولاً (قبل الحرب الأولى) وحيال بدائلها ثانياً (أثناء الحرب وبعدها)... (ص ٩). بمعنى ان الدولة العثمانية شكلت المحور الأساسي لهذا البحث، ونقطة انطلاق في الوقت نفسه، بالمقارنة مع المفاهيم والمصطلحات التي كانت سائدة في الغرب، وتحديداً الأوروبي منه؛ وذلك لأن ما جرى وما حصل في مجرى تاريخ العلاقة ما بين الغرب والشرق العربي والإسلامي في تلك الفترة، هو أن نموذجاً فكرياً وسياسياً كانت تقدمه الدول الأوروبية المعنية بـ «المسألة الشرقية» للفكر السياسي المحلي والجماعات المحلية. ويتمحور هذا النموذج حول فكرة الدولة ـ الأمة كصيغة بديلة للسلطنة العثمانية، وهي صيغة منفتحة على كل الاحتمالات التي تتيحها معطيات التركيب السكاني ـ الإثني والديني لهذه السلطنة من جهة، وتوازنات الدول الكبرى في مشاريع انتداباتها وصراعاتها على مناطق النفوذ من جهة أخرى (ص ٢٣).

هذا، وعندما استعرض د. كوثراني آراء الغربيين في هذه المسألة، اتضح أن الغالبية منهم كانت تنطلق من مقولة: الدولة ـ الأمة، والدولة ـ القومية، والطائفة ـ الأمة، والطائفة ـ القومية.. إلخ، في محاولة لتكريس هذه الصيغ والمفاهيم والمصطلحات الغربية على التركيبة السكانية في الشرق، وتحديداً في

المناطق الخاضعة للسلطنة العثمانية، ومنها بلاد الشام، مما يخلق في هذه الحالة نوعاً من التجزئة والتفتيت يطال الأرض والشعب، و«يُمَشْرِع» لخلافات وصراعات يصعب بعدها إعادة اللحمة والتعايش بالشكل الصحيح. وليس ما نعيشه اليوم في منطقتنا العربية، وبالتحديد في بلاد الشام، إلاّ ثمرة هذه السياسة وهذه المشاريع.

في الفصل الأول، تناول الباحث الدولة ـ العصبية في التاريخ الإسلامي من ناحية التبرير الفقهي، فأكد أن الدولة في التاريخ الإسلامي استقرت على ثوابت معينة من المفاهيم والمؤسسات والأعراف والسلوكات، انسحبت بدورها على الدولة العثمانية نفسها. وقد توزعت الأسس التي بُنيت عليها الدولة على محورين: محور الدعوة أو الشريعة التي هي المبرر الشرعي لقيام الدولة، وهو المحور الذي أكد عليه الفقهاء المسلمون. ومحور العصبية التي هي وسيلة التغلب للوصول إلى الملك، وهو المحور الذي أكد عليه ابن خلدون وجعله أساساً لقيام الدولة ونشوئها (ص ٣٣ ـ ٣٤). وفي معرض الاندماج بين الدولة والأمة، يشير د. كوثراني بقوله انه إذا كان صحيحاً ان الدولة في التاريخ الإسلامي لا تندمج مع الأمة (بالمفهوم الإسلامي) بل لا تستطيع ذلك، فانه من الصحيح أيضاً ان الدولة تقوم على عصبية ما، تحاول أن تنفتح على الأمة عبر أقنية مختلفة تأتي في مقدمتها الشريعة عبر تمثلاتها المذهبية الفقهية، وتأتي أيضاً مرونة إدارة الدولة، حيث في أوائل القرن السادس عشر، وفي وهج الدور الذي قام به الأتراك العثمانيون في فتوحاتهم العسكرية من ناحية الغرب، وظهور بوادر صراعهم مع الدولة الصفوية في ايران، والمملوكية في مصر وبلاد الشام، أخذ الفقهاء السنّة يرون في هذه القوة الإسلامية قوة توحيد للعالم الإسلامي، وليس فقط صفة انقاذ للخلافة... وفي القرن الثامن عشر اعتبرت القسطنطينية «دار الخلافة ودار السلطنة»، وفي أواخر القرن التاسع عشر، قدّم السلطان نفسه «خليفة» لجميع المسلمين، وذلك في محاولة أخيرة في صمود الدولة العثمانية العاجزة أمام الاختراق الأوروبي للمجتمعات الإسلامية كافة، وقد أيد الفقهاء صمود السلطان في هذا الجانب، وإن عارضه الفقهاء المجدّدون في جانب

سياسته الداخلية الاستبدادية انطلاقاً من مبدأ «الشورى» الإسلامي. ولعل أبرز من مثّل هذا الموقف هو جمال الدين الأفغاني الذي رأى في السلطنة العثمانية إطاراً صالحاً لتوحيد الإسلام والمسلمين، والوقوف في وجه الخطر الغربي شرط محاربة الاستبداد الفردي (ص ٤١).

أما بالنسبة للمؤسسة الدينية في الدولة والمجتمع، فقد شكل العلماء (عرباً وتركاً) ما يمكن تسميته «بالمؤسسة الدينية»، والتي اعتبرها المؤرخون جزءاً من جهاز السلطنة العثمانية، كما شكلت في الواقع نافذة «المؤسسة الحاكمة» على المجتمع عبر وظيفتها القانونية والتعليمية في الولايات والمقاطعات. بيد أنه بالنسبة إلى المسلمين الشيعة، فقد استقلت مراكز التعليم الديني عندهم استقلالاً كاملاً عن المؤسسة العثمانية الحاكمة، وحيث شكل «المرجع المجتهد» مصدراً للحكم الفقهي والفتوى (ص ٤٢ ـ ٤٣).

وعلى صعيد العلاقة بين التنظيم الحرفي وطرق الصوفية، كان «شيوخ الحرف» يعيّنون من قبل القاضي بموافقة السلطان، على أن يكونوا أصحاب دين وأخلاق وأهلاً للمشيخة لائقين بها.. وفي هذا المجال تبرز طرق الصوفية والحركات الباطنية في الإسلام كصيغ تنظيمية وفكرية تتماثل مع الكثير من التقاليد الحرفية.. وعلى هذا الأساس لعب مشايخ طرق الصوفية دوراً مهماً في تحديد السلوك الاجتماعي والسياسي للتابعين في الحارة أو الطائفة (ص ٤٧ ـ ٥١).

وانطلاقاً من المبدأ المتمثل بأن لا دولة ولا سلطة بدون عسكر، فقد لعب الإقطاع العسكري دوراً وظيفياً كسلطة بين المجتمع والدولة، وقد أصبح العساكر جزءًا من سلطة محلية تمارس من جهة على قواعد نظام الالتزام وبغض النظر عن حدود «الولايات وتقسيماتها الادارية» (قبل تاريخ التنظيمات)، ومن جهة أخرى على قواعد الأعراف المحلية التي ترتكز عليها العصبيات القائمة، والتي تتجلى بشكل أساسي بالمعطيات العائلية والقبلية والمللية والمذهبية التي يتشكل منها التركيب السكاني لبلاد الشام (٥٩ ـ ٦٠). مع العلم أن تاريخ السلطات المحلية في بلاد الشام في العهد العثماني، هو تاريخ عدد من الأسر

القوية التي برزت في العديد من المناطق على قاعدة قدرتها على القيام بهذا الدور الوسيط بين «الهيئة الحاكمة» من جهة، و«الرعايا» من جهة أخرى، على أساس مبدأ «الالتزام» في جمع الضرائب، والذي حل محل مبدأ الخدمة العسكرية في نظام التيمار (الاقطاع الحربي أو العسكري)... ورغم ذلك يبقى التاريخ الفعلي للسلطة العثمانية هو تاريخ عصبية عثمانية غالبة وتاريخ «وسائط سلطوية» متمثلة بالعصبيات المحلية (ص ٦٦).

هذا، وبما أن نطاق الدولة العثمانية كان نطاق مجتمعات مركبة من أديان وأقوام ومذاهب، فقد برز «نظام الملل»، حيث اكتسبت الطوائف غير الإسلامية بموجبه وضعاً مؤسسياً ضمن لها حقوقاً مللية معترفاً بها من قبل السلطان، على قاعدة حق جماعات أهل الكتاب أن تمارس حقوقها الدينية على مستوى العبادات وقوانين الأحوال الشخصية، واختيار بطاركتها وفق بناها المؤسسية الدينية (ص ٦٧ ـ ٦٨). وكان من نتيجة ذلك أن تحوّل النظام المللي العثماني في مجرى عمل الدبلوماسيات الغربية إلى نظام حماية للأقليات عبر ما سمّي بنظام الامتيازات الأجنبية، والذي أعطاه المؤرخ محمد جميل بيهم أدقّ وصف في كتابه «فلسفة التاريخ العثماني»، عندما قال: «بأن الدولة العثمانية أصبحت كدودة الحرير في شرنقة من عمل يدها ما أنْ اكتملت حتى جعلتها سجينة لا تستطيع حراكاً» (محمد جميل بيهم «فلسفة التاريخ العثماني». الكتاب الثاني - بيروت. المكتبة التجارية ١٩٥٤. ص ٨٨). فضلاً عن أن تحديات كبيرة واجهت مركزية السلطة العثمانية وتمثلت بحركات التمرد والنزعات الاستقلالية لبعض الولاة والأمراء، شكلت في الوقت نفسه عامل تجزؤ وضعف للسلطنة، فكانت «التنظيمات محاولة جواب عما آل إليه نظام الملل، وما آل إليه نظام الالتزام معاً، وفي سياق تاريخي واحد كان قد أبرز عاملاً أساسياً هو غلبة التأثير الأوروبي على مستويات متداخلة: امتيازات - ملل - تجارة - التزام - سلطات محلية - مشاريع سياسية غربية.. إلخ..» (ص٧٦ ـ ٧٧).

وفي الفصل الثاني، تناول الباحث دولة التنظيمات وأنماط السلطة، فأشار إلى أن الأفكار والجهود انصبّت منذ مطلع القرن السابع عشر وحتى مطالع

القرن التاسع عشر، وبالتحديد حتى عهد السلطان سليم الثالث (١٧٩٨ - ١٨٠٧) على إصلاح المؤسسة العسكرية اصلاحاً يتناسب مع المثل الأوروبي في نشأة الجيش النظامي في «الدولة الأوروبية الحديثة»، بمعنى الاستغناء عن دور الانكشارية وما جرّته من مساوىء، والبدء بالتالي بسياسة مركزية من شأنها ربط الولايات بالمركز، والقضاء على نفوذ العصبيات المحلية فيها. .

على أساس ذلك، فإن قراءة لـ «خط كلخانة» الصادر عام ١٨٣٩، و«الخط الهمايوني» الذي صدر عام ١٨٥٦ بخصوص «الإصلاحات» تشير بشكل واضح إلى أن الهمّ الأساسي الذي كمن وراء استصدار هذين الخطين هو الرغبة في إلغاء نظام الالتزامات، نظراً إلى ما جرّ هذا النظام على الخزينة وعلى الفلاحين معاً من إفقار ومظالم، والرغبة أيضاً في إنشاء إدارة وقضاء يستوعبان «التنوّع المللي» على قاعدة المساواة الحقوقية بين الملل في الإدارة والقضاء والجيش والتعليم، وعلى قاعدة التوفيق بين مصالح الملّة و«الوطن» في إطار التبعية العثمانية الواحدة التي جاءت في صياغة التنظيمات تمثلاً لمفهوم «الناسيوناليتي» (Nationalité) في الدولة الغربية الحديثة. هذا مع الإبقاء على الامتيازات القديمة التي أعطيت للملل غير الإسلامية.

والواقع، لقد شكلت المرحلة الفاصلة بين إعلان خط كلخانة (عام ١٨٣٩) وبين إعلان قانون الولايات (١٨٦٤)، مرحلة تأزّم للمجتمع العثماني، أكثر منها مرحلة استقرار وأمن وهدوء. ولم تكن أحداث جبل لبنان واضطرابات المدن السورية على امتداد سنوات ١٨٤٠ - ١٨٦٠ معزولة عن سياقات هذه العوامل في تداخلها الأوروبي والعثماني والمحلي، فهي إذ عكست أزمة «سياسات الأعيان»، والأصناف في مواجهتها للغزو السلعي الأوروبي على مستوى الداخل المحلي، عكست أيضاً وبقدر أكبر، أهداف الدول الأوروبية الكبرى في تعميق تدخلها في الداخل العثماني، واكتساب مواقع استراتيجية واقتصادية وسياسية ومعنوية فيه، كما عكست أهداف الاصلاحيين العثمانيين الموجودين في مواقع السلطة المركزية في إنقاذ السلطنة، وتحويلها إلى «دولة تنظيمات» من خلال «استباق» التدخل الأوروبي وانتزاع مبررات قيامه، من خلال الإسراع باتخاذ

عـدد كبير من التـدابير التـنظيمية التي طـالت شتى مجالات الاجتـماع والسياسـة والاقتصاد . . .

ان هـذا الوضـع فرض وجـود إدارة جـديـدة للنـظام القـديم، وقـد مثّلت الأرض والادارة والمال مواقع أساسية، في إطار علاقة نفعيـة متبادلـة بين الإدارة كمصدر للسلطة وبين الأرض كمصدر للثروة، وكان احتواء التنظيمات ومفاعيلها في نظام مفكك للسلطة أحد أخطر مظاهر نتائج العلاقة التي نسجت بين الادارة من جهة، وفرصة وضع اليد على الأرض من جهة ثانية.

رغم كـل ذلك، فـان سلوكاً سياسياً واحـداً يقوم عـلى الاستتباع والحـماية والخـدمات، كـان قد سـاد في مرحلة مـا قبل التـنظيـمات، قـد اخـترق الإدارة الجديدة في مرحلة ما بعد التنظيمات، ومرحلة مـا بعد صـدور قانـون الولايـات ١٨٦٤ . بل أكثر من ذلـك، فإن منصب الإدارة أصبح الموقـع الأساسي الـذي يؤمن الـوجاهـة السياسيـة من جهة، ويحقق تثبيت التملّك وتـوسيعه، وتحصيـل المنافع وممارسة سياسة الاستتباع والحماية من جهة أخـرى. . إنه ولا شـك تحوّل في السلطة من نظام أعيان يندرجون في سلطة الالتزام والموقع الديني (الـرسمي) إلى نظام «بيروقراطية» وجهاء يندرجون في سلطة الادارة وما تـدرّه هذه الأخـيرة من منـافـع . وبمعنى آخـر، انها سلطة الإدارة التي حلّت محـل سلطة المتسلّم أو الملتزم، ولم يتغيّر شيء يذكر بالنسبة إلى الوضع المالي للدولة والمجتمع الريفي .

فضـلاً عن ذلك، فقـد بـرزت اشكـاليـة التعـدديـة في السلطات الإداريـة والأهليـة، لكن هذه التعـددية لا تقتصر عـلى الـوضـع المـدني فحسب، وعـلى القوى الاجتماعية التي يتركب منها هذا الوضع، بل تتعداه لتشكـل تعدديـة أكبر في السلطات عـلى مستوى الأريـاف، وعلى مستـوى طبيعة العـلاقـة بـين سلطة المدينة من جهة، وسلطة الأرياف من جهة أخرى . .

وهذا ما يفسّر بشكل جلي ممانعة العلويين والدروز للالتحاق بسلطة المـدينة وأعيانها، وكذلك بالنسبة للقبائل البدويـة المتنقلة في الباديـة على أطـراف أرياف المـدن، مما أدى إلى حـركات تمرد ومقاومـة لمشاريـع السلطة المركـزية القـاضية

بالحاقهم بها، كان لها أثر كبير على مجرى التطورات اللاحقة في السلطنة العثمانية، وكانت في الوقت نفسه سبباً مهماً للمأزق التطبيقي لسياسة التنظيمات، والذي تمثل، في السنوات الأولى من تسلّم السلطان عبدالحميد، في مزيد من المركزية على قاعدة الفردية، وفي مزيد من التنظيم الاداري للولايات، ولكن على قاعدة رقابة بوليسية مرتبطة به شخصياً (ص ١٢٢).

وعلى صعيد بدايات العمل السياسي «الحديث» في ظل التنظيمات والسلطان الفردي، فقد تطرق د. كوثراني إلى الظروف الدولية لنزعتي الاستبداد والمعارضة في الدولة العثمانية، وتحديداً في مرحلة حكم السلطان عبدالحميد الثاني الذي يطلق عليه اسم «السلطان الأحمر» كتعبير عن سياسته الارهابية الاستبدادية، حيث «اشتد الارهاب الحميدي في داخل تركيا وفي شتى ولايات السلطنة اشتداداً كبيراً. فعام ١٨٨٣ اغتيل مدحت باشا، واندثر دستور ١٨٧٦، ولوحق أصحاب الاتجاه المعارض على اختلاف مذاهبهم الفكرية، وراحت المعارضة العثمانية تنشط في الداخل والخارج ضد الاستبداد الفردي ومن أجل إعادة الدستور. ذلك ان الجانب الاستبدادي في سياسة عبدالحميد، شكل الجانب الرئيسي الأكثر حدّة والأكثر تأثيراً في مواقف وبرامج الفئات الاصلاحية والليبرالية والإسلامية المجدّدة على اختلاف انتماءاتها الملية والقومية. بيد أن السياسات الأوروبية والمواقع الاجتماعية المختلفة التي كوّنتها عملية التغلغل الاقتصادي والثقافي في داخل البنية السكانية في الداخل، لم تكن لتغيب عن تلك المواقف والبرامج، سواء من ناحية وجهتها المعادية للغرب، أم من ناحية وظيفتها التي تصب ضمناً أو صراحة في مشاريع الغرب الهادفة إلى السيطرة أو التقسيم في الولايات العربية، وفي سوريا على وجه الخصوص» (ص ١٢٩ ـ ١٣٠) ـ إزاء هذه السياسة الاستبدادية في الواقع، كان لا بدّ من ردة فعل، عبّرت عن نفسها بمظاهر مختلفة بدءًا من «المناشير»، مروراً بتأسيس الجمعيات السياسية والثقافية وتشكيل الأحزاب، وانتهاءً بالعمل انطلاقاً من الخارج على هذا الأساس، بعد أن تعذّر استمرار البقاء لممثلي التيارات المعارضة على اختلافها في الداخل. وفي البدء لعبت بيروت دوراً طليعياً على هذا

الصعيد، حيث تأسست فيها جمعية سرية عام ١٨٧٦، نادت بـ «الوطن السوري» وبالعروبة انتماء لغوياً وثقافياً وتاريخياً، واعتمدت أسلوب «المناشير» الداعية إلى الاستقلال عن السلطنة، واعتماد اللغة العربية لغة رسمية، وحصر العساكر في خدمة الوطن. بيد أن «النشاط الماسوني شكل الإطار الفكري للعمل السياسي المناهض للسيطرة التركية، والذي قامت به الجمعية عبر مناشيرها السرية». وإذا كان هذا التوجه «العروبي» المبكر الذي ميّز تحرك أفراد ينتمون إلى أقليات غير إسلامية قد استمال بعض المسلمين في المدن، غير أن هؤلاء لم يعبأوا ضد الأتراك إلا في حدود مصالحهم في المشاركة والإصلاح ضمن إدارة واحدة. هذه الحدود هي ذاتها التي أبقت على المسافة القائمة بين هذا التوجه «النخبوي» المسيحي المعادي للأتراك والنازع نحو الاستقلال من جهة، والتحرك الإسلامي «النخبوي» المعارض للاستبداد الحميدي والمنافس للعنصر التركي في الإدارة الواحدة من جهة ثانية (ص ١٣٠ ـ ١٣٤).

ومما لا شك فيه، أن فكرة الاستقلال السوري تجاوزت بصداها حدود السلطنة العثمانية، وكانت تقارير القنصل الفرنسي العام في بيروت خير معبر عن هذا الواقع. اضافة لذلك، برزت في بيروت وطرابلس وصيدا «الجمعية العلمية السورية» و«جمعية المقاصد الخيرية» وجمعية «زهرة الاحسان» وجمعية «شمس البر» وجمعية «زهرة الآداب». كما عرفت دمشق جمعية «النهضة العربية» التي تأسست في استانبول بفضل بعض شبان دمشق الذين كانوا يتلقون دراساتهم العالية في عاصمة السلطنة، كما اتخذت دمشق مقراً لها أيضاً. فضلاً عن «حركة المجتهدين» التي ضمت جماعة من علماء دمشق. هذا، ولم يكن حال مصر والعواصم الأوروبية، خاصة باريس، أفضل حالاً من بيروت ودمشق، حيث كانت للعمل السياسي اتجاهات وأشكال شتى، تمثلت باتجاه عبدالرحمن الكواكبي في مصر، ونجيب عازوري في باريس. ففي الوقت الذي شدّد فيه الكواكبي على نقل زعامة الرابطة الإسلامية من استانبول إلى مكة، ومن الأتراك إلى العرب، إيماناً منه «باغتصاب العثمانيين لحق العرب في الخلافة»، فقد كانت المرجعية النظرية عنده نظرية الإسلام، وإطار العمل السياسي كان إطار

المسلمين. أما نجيب عازوري فانه توجه في دعوته إلى الدول الأوروبية محاولاً إقناعها بمبررات مشروعه «دولة عربية» على قاعدة تقسيم شعوب الدولة العثمانية إلى أمم (Nations)، بحيث تكون «أمة» دولة (١٥٢ ـ ١٦٠).

وهكذا فان العمل المشترك التركي ـ العربي المناهض لأسلوب عبدالحميد في الحكم، كان العمل السياسي السائد خارج بلاد الشام والولايات الأخرى، وإن ارتفعت بعض أصوات فردية تطالب بالانفصال عن الأتراك. أما في الداخل، فثمة نزعة عميقة كانت تحرك معظم النخب الثقافية مهما كانت انتماءاتها الملية نحو العودة إلى الدستور، واطلاق الحريات السياسية واصلاح الادارات المحلية في ظل التنظيمات، وهذا ما كانت قد وعدت به الاتجاهات المعارضة التركية المتمحورة حول «تركيا الفتاة» (ص ١٦١ ـ ١٦٢).

أما في الفصل الرابع، فقد تناول الباحث نزعة الإصلاح والاستقلال في العمل السياسي في العهد الدستوري من سنة ١٩٠٨ حتى ١٩١٤، مشيراً إلى بروز تيارات سياسية وثقافية وجمعيات اصلاحية وأحزاب، غلب على بعضها طابع التوجه نحو الغرب، وخصوصاً فرنسا، للحماية والدعم (كما هو حال «العصبة العثمانية» التي تأسست في باريس سنة ١٩٠٨ من بعض رجال الأعمال والمثقفين المسيحيين المهاجرين من ولاية بيروت)، بينما كان البعض الآخر قد غلب عليه طابع الاتحاد بالترك ونبذ التفرقة بين العنصرين، سرعان ما انقلب فيما بعد إلى أزمة ثقة في العمل السياسي المشترك بين العرب والأتراك على أثر التحوّل في خط الاتحاديين السياسي نحو مزيد من المركزية والحصر ونحو مزيد من الاستئثار التركي بمواقع السلطة الفعلية، ثم كان التيار الآخر الذي نزع نحو الاستقلالية عن العمل التركي النازع نحو الهيمنة والمركزية، ودفع نحو قيام مبادرات تنظيمية عربية مستقلة في بلاد الشام، تقدم برامج ومطالب تنادي بحقوق العرب «كأمة» في المشاركة في بناء الدولة الدستورية وتتمسك بـ «العثمانية» كرابطة عامة في وجه «التتريك» القومي (مثل الجمعية العربية الفتاة)..

ولم تلبث المعارضة أن استمرت وتمثلت بقيام جمعية بيروت الاصلاحية عام

١٩١٢، التي لم تدم طويلاً بسبب المضايقات والقمع والارهاب. لكن باريس شهدت انعقاد المؤتمر العربي الأول عام ١٩١٣، الذي تمثلت فيه شتى الاتجاهات المعارضة للمركزية التركية على اختلاف جذورها الثقافية وانتماءاتها الايديولوجية السياسية، بالاضافة إلى ان اللجنة التحضيرية ارتأت أن يكون حزب اللامركزية الادارية العثماني هو الحزب المشرف على المؤتمر الذي عقد في القاعة الكبرى للجمعية الجغرافية في باريس ما بين ١٧ و٢٣ حزيران/يونيو ١٩١٣، برئاسة عبدالحميد الزهراوي (عن الحزب المذكور). وقد عبّرت الكلمات التي ألقيت في المؤتمر بوضوح عن مضامين الاتجاهات الموجودة على الساحة، واتخذت قرارات مهمة اعتبرت بمثابة برنامج سياسي للعرب العثمانيين، ينبغي الالتزام به والامتناع عن قبول أي منصب إذا لم يصر إلى تنفيذه (ص ١٧٩ وما بعدها). إزاء ذلك، لم يكن أمام الاتحاديين حيال مأزقهم إلا اللجوء، في مواجهة الحركة المطلبية العربية المتنامية في سوريا، إلى سياسة تراوح بين محاولة احتواء قيادات الحركة وبذل الوعود الكلامية، واستخدام صيغة «الوحدة الإسلامية» في التوجّه البياني، وبين التهديد (ص ١٨٨).

هكذا يبدو، أن المرحلة التاريخية التي ابتدأت بانقلاب تركيا الفتاة، وبأجواء الأمل والحماس اللذين رافقا الحدث، تميزت بظهور عوامل جديدة وحاسمة ومؤثرة في اتجاهات العمل السياسي في المشرق عامة، وفي سوريا على وجه التحديد، ولم يكن إعلان الدستور وما نتج عنه من تأسيس وتشكيل جمعيات سياسية محلية وأشكال مطلبية إصلاحية هو الحدث الحاسم.. فالسياسات الدولية بتناقضاتها وبما تمخضت عنه من مشاريع إلحاقية وتقسيمية قبيل انفجار هذه التناقضات (في الحرب) كانت في الواقع العنصر الغالب في مجموعة العوامل الحاسمة.. وليس من المستغرب إزاء ذلك، ان تنطلق موجة جديدة، على الصعيد الدولي، من الاحتلال والإلحاق لأراضي الدولة العثمانية والتحضير لتقسيم ما تبقى منها، وكان المشرق العربي (وتحديداً سوريا الطبيعية) هو الحلقة الرئيسية من الامبراطورية العثمانية التي توجهت إليها مطامع الدول الكبرى، ولم تكن اتفاقية سايكس ـ بيكو عام ١٩١٦، ووعد بلفور ١٩١٧،

ومن بعدهما مؤتمر سان ريمو في ايطاليا عام ١٩٢٠، واقراره توزيع الانتدابات على «الدول العربية»، إلا من هذا القبيل. كما كانت السياسات الدولية، عبر برامجها ودبلوماسيّيها وخطابها السياسي، حاضرة دائماً في هذا المسار، تراقبه، تتدخل فيه، تشجعه أو تعيقه وفقاً للمخططات والآراء. وقد تجلى التنافس الاستعماري بانتهاج كل دولة من الدول الطامعة بميراث السلطنة «سياسة إسلامية» خاصة بها بغية كسب المسلمين إلى جانبها في إطار مخططاتها الاستعمارية المستقبلية في حين لم يتخلَّ بعضها عن «ورقة المسيحيين» كورقة ابتزاز يلوّح بها في الوقت المناسب.

رغم ذلك، فقد شكل العامل «الاحتلالي» قاسماً مشتركاً بينها جميعها، وفقاً لطرق وأساليب مختلفة، باعتبار أن سوريا كانت «ثمرة ناضجة بمتناول الذي يرغب في قطفها» (ص ٢٠٠).

على أساس ذلك، شكل الموقع الديني والطائفي دليلاً للعمل الدبلوماسي الغربي في سوريا، خصوصاً بالنسبة إلى فرنسا، وهذا ما تجلّى بشكل واضح في نهج القنصلية الفرنسية في دمشق، وعمل البعثات العلمية وأعمال الخبراء الذين كانوا يوفدون إلى سوريا، وبالتالي توجهات الاحتلال الفرنسي ثم الانتداب، فضلاً عن سياسة استمالة بعض الصحف الإسلامية، ووجهاء العائلات الكبيرة، والتحكم بتوجيهها وسياستها (ص ٢٠٧).

في هذا السياق التاريخي، ومنذ مرحلة التنظيمات الأولى التي استهدفت الانقاذ، وحتى آخر «إجراء تنظيمي» في عمر الدولة العثمانية، كانت السلطنة تسير نحو حتفها من خلال منطق التشبّث بنقل نموذج «الدولة القومية المركزية» الذي انتجته الحركات القومية في أوروبا (فرنسا ـ إيطاليا ـ المانيا) دون الانتباه إلى أن ما أمّن عناصر الاجتماع السياسي في استمراريتها التاريخية الطويلة هو ذاك الاستقلال النسبي الذي قام في القديم بين «الهيئة الحاكمة» ومختلف السلطات المحلية الموجودة في مجتمعات الأطراف، فضلاً عن الدور الذي لعبته المؤسسات التاريخية الإسلامية، واستقلالية الملل غير الإسلامية في إحداث هذا الاستقلال القائم على السلطات الوسيطة (ص ٢١٠).

وهكذا بين البحث المحلي عن البديل، وبين مقارنة الاندماج بمشروع الدولة المركزية العثمانية من مواقع مختلفة، وبين الصراع الدولي للسيطرة على مناطق النفوذ، ترتسم صورة معقدة لمرحلة الانتقال من العثمانية إلى «الدولة الجديدة». صورة ينفجر فيها الوضع الدولي في حرب كبرى، وتختلط فيها البرامج المطلبية المحلية وترتبك المقاومة الشعبية ويتموّه مشروع السيطرة الغربية بصيغ وشعارات. فالبرنامج المحلي ليس واحداً، والمقاومة الشعبية ترتكز على معطيات أهلية واجتماعية صلبة، ولكن يمكن اختراقها من خلال الاحساس بالفرق ما بين المعاناة حيال القمع التركي المركزي الأخير وبين الأمل بتأسيس دولة جديدة تغذيه وعود الدول الكبرى في مناطق نفوذها. ولعله في هذا الإطار، تحدّدت اشكالية البدائل الفكرية والسياسية في العمل السياسي المحلي أثناء انهيار الدولة العثمانية واستقبال المشاريع الغربية (ص ٢١٢).

وإذا كانت التنظيمات هذه، قد فشلت ـ ولأسباب كثيرة ـ فإن الفشل نفسه وبمعزل عن دراسة أسبابه، يدعو العقل السياسي العربي إلى الاستنتاج بأن «عقلية فوضوية» تسيطر على السكان، وبأن التجزئة على مستوى التجمعات الاثنية والدينية والمذهبية هي المأزق الحتمي لذاك «التعارض بين مفهومي الأمة والدولة» (ص ٢١٥).



العرب ومشكلة الدولة(*)

مراجعة خالد زيادة

يمكن لنا ان نؤكد أن مسألة الدولة لا تزال تشكل لدى العرب قضيةً لم تعرف طريقها إلى الحل. ذلك أنّ الدولة في المجتمعات العربية هي أشكالٌ مستعارة عن الغرب. إلاّ أنّ المشكلة لا يمكن اختصارها على هذا النحو التبسيطي، فاختيار الأنظمة الجمهورية بأشكالها المختلفة، واستلهام الدساتير الأوروبية ثم تبني الديموقراطية وأشباهها، لم يكن أمرها أمر اختيارٍ بين اختيارات أُخرى، بقدر ما كانت سيرورة في سياقٍ غير قابل للارتداد. ثم إنّ الدولة التي خلقت «دولاً» أي كيانات لها حدود وشعب ومواطن واقتصاد لم تخلق إجماعاً، ولا هي استطاعت ان تحدد نسبتها إلى مجتمعاتها. وقد انعكس ذلك في كتابات عدد من الكتّاب والباحثين العرب، وخصوصاً في الفترة الأخيرة، أي خلال السنوات العشر الأخيرة تقريباً. ولا تزال المسألة في طور النقاش، خصوصاً أن الاتجاهات الإسلامية تطرح «الدولة الإسلامية» كبديل للإخفاقات التي تعتور الدولة العربية الحديثة.

هذه النقاشات نجد صداها في كتاب نزيه نصيف الأيوبي الذي يحمل عنوان: «العرب ومشكلة الدولة» والذي يستعرض فيه عدداً من الآراء لبعض الباحثين العرب يصنفها في قسمين: آراء تستعرض الدولة الإسلامية التقليدية

(*) نزيه نصيف الأيوبي؛ العرب ومشكلة الدولة. دار الساقي ـ لندن ١٩٩١.

لدى الجابري ورضوان السيد وحامد ربيع، وآراء تستعرض أوضاع الدولة العربية الحديثة لدى عبدالله العروي ووضّاح شرارة وناصيف نصّار، وغيرهم.

وقبل أن يستعرض هذه الآراء يبدأ المؤلف الأيوبي باستعراض الآراء والنظريات حول نشأة وتطور الدولة الحديثة في أوروبا، والتي تعود أصولها إلى القرن السادس عشر وتتجلى نظريتها لدى مفكرين من أمثال ماكيفلي وهوبز وبودان. وإذا كانت الدولة هي انتصار الفكر على المادة لدى هيغل فإنها لدى ماركس أشياء متعددة ومتناقضة أحياناً، فهي مستقلة من جهة كجهاز بيروقراطي؛ وهي انعكاس لهذا المجتمع أحياناً أخرى. ويتوقف المؤلف عند بعض آراء الماركسيين أمثال بولانتزاس وغيره..

ولا شك بأنّ النظريات، وكذلك الدراسات، قد تطورت تطوراً كبيراً في الغرب. ويلخّص اعتماداً على دوفال وبنجامين أهم المفاهيم التي تحيط بالدولة باعتبارها حكومة ـ نظام قانوني مؤسسي ـ طبقة حاكمة ـ نظام معياري للقيم العامة.

ماذا عن الدولة في العالم الثالث؟ يعرض المؤلف رأي الكاتب التركي علي كازانجيكيل وفيه: «لماذا تسعى التكوينات غير الأوروبية ـ التي تمر بتركيبة مماثلة من العوامل التاريخية ـ إلى خلق الدولة الحديثة بدلاً من أن تبحث عن أنماط أخرى للدولة؟ ولماذا نجد أنّ المجتمعات التي تعارض الايديولوجية السائدة فيها (مثلاً: الأصولية الإسلامية) فكرة الدولة ـ الأمة، عاجزة عن أن تتخطّى مرحلة الرفض لكي تشكل نماذج سياسية بديلة للدولة».

ثمة، إذاً، مشكلة تتمثل بالعجز عن بناء الدولة الحديثة أو إيجاد بدائل نظرية وعملية لها. يضاف إلى ذلك، تبعاً لرأي كازانجيكيل، أنّ المشكلة تزداد تعقيداً، لأنّ عملية بناء الدولة فيها تتطلب كذلك عملية بناء «أمة» واقتصاد وطني في الوقت نفسه، مما يؤدي في النتيجة إلى التسلط والعنف.

ويؤدي ذلك في أغلب الأحيان إلى تبلور النظريات التنموية التي تريد أن تحوّل نظرية الدولة إلى واقع فعلي. لكن هناك نظريات أخرى لدى «مدرسة

الاقتصاد السياسي» التي ترى أن الدولة في العالم الثالث لم تتطور بسبب غياب البرجوازية الوطنية. إلّا أنّ الأمر لا يتوقف عند هذا الحد بطبيعة الحال، فدول العالم الثالث تستمر تابعة لقوى الاقتصاد العالمي.

وبعد استعراض نتائج النظريات، يورد المؤلف مجموعة من الدراسات حول الدولة في العالم الثالث، ثم ينتقل للحديث عن علاقة النخبة بالدولة، مما يؤدي إلى خلق طبقة تسيطر على المجتمع.

ثم يشير المؤلف إلى ما يسميه «الطريق غير الأوروبي إلى الدولة» بناءً على آراء تختص بالتجربة اليابانية. ونموذج الاختلاف، حسب رأي أحد العلماء اليابانيين، هو: ان المنافسة الحامية في المدن لم تقم بين أفراد متحررين من الروابط الفئوية كما حدث في أوروبا، بل حدثت المنافسة بين أشباه أسر وأشباه قرى، وهي صورة مخالفة تماماً لما حدث في أوروبا. ومع ذلك، فإن اليابان ليست مثلاً لكل الدول غير الغربية أو أنها النمط الذي يجب أن يحتذى.

كل ذلك محاولة من المؤلف لاستعراض قضية الدولة في الفكر العالمي المقارن والذي يستغرق ما يقرب من نصف الكتاب، لينتقل بعد ذلك إلى قضية الدولة في الفكر الإسلامي التقليدي.

وفي هذا الصدر ينطلق من القول بأنّ مفهوم الدولة غير موجود في الفكر الإسلامي حتى العصر الحديث ومع ذلك، فإن الدولة بمعناها القانوني كانت معروفة.

هناك، في الأدبيات الإسلامية، حديثٌ عن الحكم والسياسة وليس عن الدولة بالمفهوم النوعي، «ذلك أن تصنيف السياسة في الفكر الإسلامي التقليدي هو تصنيف العرب لضروب الصنعة السياسية وليس لأنواع الدولة». يعود المؤلف إلى ابن خلدون وإلى بعض دارسيه من أمثال الجابري الذي يرى «ان اقتصاد الغزو ثروة تتجمع عند الدولة بوسائل الدولة لينفقها أهل الدولة».

ويرى المؤلف أن فكرة الدولة تطورت نتيجة لبروز الفردية وحرية الفرد.

ولهذا، فإن الفرق بين الفكر الأوروبي والعربي الإسلامي يتبدى على النحو التالي:

الفرد يقود إلى الحرية ثم إلى الدولة في الفكر الغربي، اما في الفكر العربي فإن الأمر ينطلق من الجماعة لتحقيق العدل وصولاً إلى القيادة. أي أنه ليس ثمة دولة في الشكل التقليدي، بل ثمة قيادة تأخذ أشكالاً مختلفة.

ويعمد إلى تشخيص النظرية السياسية الإسلامية اعتماداً على رضوان السيد، ويشخص وظيفة الدولة الإسلامية اعتماداً على حامد ربيع، ويشدد على كون الباحثين قد استخدما المناهج العصرية لتحليل الأفكار والأوضاع التاريخية الإسلامية.

ويعتمد على حميد عنايات في القول بأنّ «نظرية الدولة الإسلامية» قد ظهرت كرد فعل لزوال آخر خلفاء بني عثمان وإعلان الجمهورية في تركيا عام ١٩٢٤. كذلك، فإن نظرية: الإسلام دين دولة هي أيضاً نظرية حديثة، أتت كردّ فعلٍ على القول بفصل الدين عن الدولة.

الفصل الثالث من كتاب نزيه الأيوبي يخصصه لقضية الدولة عند المفكرين العرب المحدثين، انطلاقاً من بناء الدولة في مرحلة النهضة مع محمد علي باشا، ويلاحظ بأن الفكر النهضوي هو فكر وحدوي ركز على القضايا الجامعة: الأرض ـ اللغة ـ الوطن.. أكثر مما تعرض لمشكلة الدولة، أي إلى مشكلة إدارة العلاقات والمؤسسات المختلفة، وبمعنى آخر، فإن الفكر العربي الحديث لم يعط لمسألة الدولة دوراً يناسب أهميتها. فالدول العربية اقتبست معظم المظاهر الهيكلية للدولة الأوروبية ولكن دون كثير من مظاهرها الثقافية والسلوكية. فالدولة العربية هي جهاز دون نظرية، معتمداً في ذلك على عبدالله العروي، وهي انعكاس لمجتمعها المدني، اعتماداً على وضاح شرارة، وهي ضد هذا المجتمع.. ويستعرض أيضاً آراء أخرى لسمير أمين المبنية على الاقتصاد.. منوهاً في الصفحتين الأخيرتين بأن الدراسات قد تكاثرت في السنوات الأخيرة حول الدولة، وخصوصاً حول التجارب في المشرق أو المغرب أو مصر والجزيرة.

والحقيقة، أن كتاب نزيه الأيوبي هو عبارة عن عروض لآراء أكثر مما هو معالجة لمشكلة الدولة، كما يشير في العنوان. والاستخلاص هو أنّ الفكر النظري حول الدولة هو الذي يعاني من قصور في التحليل يتناسب مع ضعف بنية الدولة العربية الحديثة واضطراب علاقتها في المجتمع.





مفهوم الدولة (*)

مراجعة خالد زيادة

كتاب عبد الله العروي «مفهوم الدولة»، كما يشير إلى ذلك عنوانه، محاولة في استعراض الأسس النظرية لمسألة الدولة في التجربة الغربية. وكذلك في التجربة الإسلامية.

ثمة إذاً مساران، الأول يتعلق بالتجربة الغربية التي ينظر إليها العروي من خلال ثلاث وجهات نظر، عند كلٍ من هيغل وماركس وماكس فيبر. أمّا المسار الثاني فيتعلق بالدولة في التجربة الإسلامية التي تعرضت مع القرن الثالث عشر الهجري لتأثيرات وضغوط أوروبا مما أدى إلى نشوء دولة التنظيمات، وبالتالي إلى نشوء التعقيدات الراهنة.

يدور العرض الذي قدمه العروي في إطار المفاهيم بطبيعة الحال، وإن اضطر المؤلف إلى العودة في بعض الأحيان وبعض التفاصيل إلى التجارب التاريخية لأن المفاهيم لم تنشأ في الفراغ وإنما ارتبطت بوقائع وسياقات وأحداث.

وتبعاً لكتاب العروي، فإنّ الأغراض المنهجية تقتضي استعراض المفاهيم الغربية حول الدولة، قبل الحديث عن الدولة التقليدية في الوطن العربي.

(*) قراءة في كتاب عبد الله العروي: مفهوم الدولة ـ المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ١٩٨١.

بالرغم من أنّ الدولة التقليدية تسبق في الزمن تلك الدولة الحديثة التي ظهرت في أوروبا. لكن الأسبقية الزمنية ليست لها الأولوية، طالما أن النقاش حول مسألة الدولة قد أثير بفضل التجربة الأوروبية وبفعل التأثير الذي أحدثه الغرب على الدولة التقليدية في العالم العربي. وبمعنى آخر فإنّ نقطة الارتكاز في كتاب العروي هي الدولة الحديثة كما صاغتها أوروبا عملياً ونظرياً وهي التي يدور حولها البحث. ومع ذلك فإنّ العروي يريد أن يصل إلى غاية، لأنّ عمله ليس عملاً أكاديمياً صرفاً، وغايته واقع الدولة العربية الراهن.

في الفصل الأول بعنوان: «نظرية الدولة الإيجابية»، ثمة عرضٌ لمقولتين ترى الأولى أنّ الدولة تنظيم اجتماعي اصطناعي، أمّا الأخرى فترى أنّ الدولة ظاهرةٌ من ظواهر الاجتماع الطبيعي. ويصل إلى هيغل فيستعرض بالتفصيل آراءه وتطورها. ويلخّص العروي رأي هيغل بالدولة على النحو التالي: الدولة هي الفكرة الأخلاقية الموضوعية إذ تتحقق، «هي الروح الأخلاقية بصفتها إرادةً جوهرية تتجلّى واضحةً لذاتها، تعرف ذاتها وتفكر بذاتها وتنجز ما تعرف لأنها تعرفه». في الفصل الثاني يعرض بشكل خاص، تحت عنوان «النظرية النقدية للدولة» آراء ماركس التي يكوّنها انطلاقاً من فلسفة الأنوار، ويقول العروي: «لكي نفهم سر العودة إلى الأنوار، علينا أن نتذكر أنّ المنظومة الهيغلية مبنيةٌ على نفْي نظرية التعاقد وأسبقية المصلحة الفردية، أي على نفي منبع نظرية الأنوار».

وقد أدرك ماركس أن انسلاخ الدولة السياسية عن دولة المجتمع الإنتاجي حادث مستجد في التطور البشري. وبعد عرض طويل لآراء ماركس ينتقل إلى الفصل الثالث الذي يحمل عنوان «تكوّن الدولة».

يهتم العروي في هذا الفصل بالاجتماعيات، لأنّ الاهتمام في أوروبا ذهب صوب الوضعية للتخلص من مثالية هيغل.. ويتجه لعرض المسألة على طريقة ماكس فيبر. يشير إلى تجربة نابليون بونابرت في الجيش والإدارة وخلق بيروقراطية التي يقول عنها فيبر: «البيروقراطية هي الوسيلة الوحيدة لتحويل العمل الجماعي إلى عمل اجتماعي معقول ومنظم... إنها تشجع طريقة عقلانية

في الحياة، علماً بأن مفهوم العقلانية يحتمل معاني جدّ متباينة». إذن يتعلق الأمر بعقلنة المجتمع من خلال الدولة الحديثة.

في الفصل الرابع ينتقل إلى «الدولة التقليدية في الوطن العربي» فيناقش مسألة «الدولة الإسلامية» عبر تعقّب تاريخي يرى أنه صعبٌ ومعقد. ويخلُصُ إلى أنّ العناصر المكوِّنة لما نسمّيه الدولة الإسلامية يقوم على: الدهرية العربية - الأخلاقية الإسلامية - التنظيم الهرمي الآسيوي - وعندما نتكلم اليوم عن الدولة الإسلامية نعني بالضرورة مركباً من العناصر الثلاثة: العربي والإسلامي والأسيوي.

ويعود العروي إلى ابن خلدون الذي يؤكد هذا التمازج بين العناصر المذكورة، فيلخص رأيه بأنّ الأساس في أية دولة إسلامية كانت أو غير إسلامية هو المُلْكُ الطبيعي المبني على العصبية، تزيده الدعوة الدينية قوةً لكنْ لا تغيِّر مجراه.

يشير العروي إلى ما يسميه (طوبى الفقيه) الذي يرى أنّ تطبيق الشريعة يهدف إلى تحقيق مكارم الأخلاق وإلى أنْ تتحقق الطوبى تعيش كلُّ مجموعةٍ بشريةٍ داخل دولةٍ خاضعة لقانون خاص بها، وقانون الدولة الإسلامية هو الشرع.

ويرى العروي أنّ اسم «الدولة الإسلامية» لا ينطبق على الدولة التقليدية، والتسمية المناسبة هي الدولة السطانية لأنها الأقرب إلى الواقع والأقل التباساً، أمّا الخلافة فهي طوبى الفكر السياسي الإسلامي. وأمّا القول بأنّ الإسلام دين ودولة فيعيده إلى سلفية القرن الماضي ولا يرى أنه يعني شيئاً واقعياً. تلك الدعوة تبررها ظروف القرن الماضي، ظروف مواجهة الفقهاء لليبرالية الغربية.

الفصل الخامس يعطيه المؤلّف عنوان «دولة التنظيمات» أي الدولة التي ظهرت في القرن الماضي ويرى أنها نتيجة عمليتين مزدوجتين؛ عملية التطور الطبيعي الذي أورثها كثيراً من الأفكار والأنظمة وأنماط السلوك التقليدية، وعملية إصلاح غيّرت شيئاً من التراتيب الإدارية العليا واستعارت من الخارج

وسائل مستحدثة للنقل والاتصال.

الإصلاح قام به السلطان أولاً بغرض تدعيم سلطته وكان الإصلاح بالنسبة له يعني طلب القوة. أما بنظر الرعية فالإصلاح كان للقضاء على أسباب الانحطاط. وفشل الإصلاح أدى إلى تدخل أوروبي مباشر. وخلال ذلك كانت أداة الدولة تنمو تبعاً لبرنامج اصلاحي يهدف إلى: تدريب وتسليح الجيش - إنشاء طبقة بيروقراطية - تدوين القوانين - تغيير مناهج التعليم - تنمية موارد الخزينة وهي مسائل يستلزم بعضها بعضاً.

في المرحلة التي أخذ الأوروبيون زمام الأمر فيها، انعزل الشرع وانعزل الفقهاء الذين ركّزوا اهتمامهم على مسألة تطبيق الشرع.. ويقول: هكذا، لم يطرأ في العمق أي تغيير على موقف الفقيه تجاه الدولة، لم يزل متشبثاً بطوبى الخلافة، بل زاد عليها طوبى الإمامة الشرعية، كان يتمنى تحقيق مقاصد الشريعة فأصبح يتمنى تطبيق قواعدها الحرفية.

ويتساءل العروي هل غيرت دولة التنظيمات المبنية على المنفعة نظرة الفرد العربي إلى السلطة ويجيب بالنفي. لأنّ الدولة لم تتغمس بالمجتمع ولم تتحد القاعدة القانونية بالضمير الخلقي.. وتجربة الفرد مع جهاز الدولة لم تتبدل. أما الدولة العربية الحديثة فما تزال ضعيفةً وواهنةً ومرتكزة على العصبيات والعلاقات العشائرية حسب رأي هشام جعيط.

يتكلم العروي عن المفارقة الراهنة، وفي الحصيلة يرى أن العقلانية لم تتجسد في البيروقراطية والدولة ويقول العروي: إن الدولة الحديثة لا تنشأ وتتقوى إلّا بإقامة بيروقراطية عصرية تجسد العقلانية الاجتماعية، كذلك لا ينضج الفكر السياسي في أي مجتمع كان إلّا بعد أن يتمثل بجد المفاهيم الثلاثة؛ الحرية، الدولة، العقلانية في آنٍ واحد. والدولة العربية الراهنة متأرجحة بين نمطين: السلطانية المملوكية والتنظيمية العقلية.

* * *

أما الطوبى فإنها تنزع الشرعية عن الدول الإقليمية، يوجد ولاء، لكن غير مرتبط بها، يوجد إجماع، لكن ليس حولها.

من خلال النتائج التي يصل إليها العروي في كتابه، نفهم الكيفية التي قسّم بها كتابه. فهو إذا كان ينطلق من مفهوم الدولة في الغرب، لأنه يرى في الحصيلة أن الدولة العربية الحديثة، لكي تكون حديثة ينبغي أن تكون عقلانية ومحافظة على مبدأ الحرية.

ثمة معوقات أمام ذلك ولكن ثمة آمال.. طالما أن العروي كان لا يزال عندما أعد كتابه في مطلع الثمانينات مؤمناً بأنه لا بدّ للعرب من أن يسلكوا الطريق للحصول على مكتسبات الليبرالية. ولعلّ السنوات الأخيرة طرحت إشكالاتٍ أكثر تعقيداً على المستوى النظري والعملي أمام استيعاب مكتسبات الليبرالية الغربية.



العقل السياسي العربي (*)

قراءة نقدية

نظير الجاهل

«القبيلة» «الغنيمة» «العقيدة»، ثلاث كلمات، واسم حُوِّلَ إلى مرآة: ابن خلدون... قرأت كتاب الجابري «العقل السياسي العربي» ثلاث مرات باحثاً عن الآلة المنطقية المنهجية التي يستخدمها لعلّني أتعلم منه فأغتني. لم أجد إلّا مرآةً زائفة تكسّر الخطوط وتشوه الصور... وثلاثة طرابيش مغربية المظهر ولكنها من مطّاط: «العقيدة» و«الغنيمة» و«القبيلة».

* * *

1 المفاهيم «المطاطية»

يبدأ الجابري كتابه بقراءة للفكر الغربي الحديث «ليستعير» منه بعض المفاهيم (وهي أيضاً ثلاثة!): «اللاشعور السياسي»، «المخيال الاجتماعي»، «المجال السياسي».

ـ المفهوم الأول، «اللاشعور السياسي»، يستعيره الجابري من «دوبري»، وهو لا يأخذه بكل حمولته ولا بنفس مضمونه بل (يتصرف) فيه بالقدر الذي

(*) محمد عابد الجابري؛ العقل السياسي العربي ـ محدّداته وتجلياته. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٠.

يفرضه (موضوعه) الذي يختلف اختلافاً غير قليل عن موضوعه: ذلك لأن دوبري كان يكتب وهو يفكر في المجتمع الأوروبي المصنع الذي أصبحت فيه العلاقات الاجتماعية التي من نوع العلاقات العشائرية والطائفية تحتل مكاناً يقع فعلاً خلف الموقع الذي تحتله العلاقات الاقتصادية المتطورة، علاقات الإنتاج. أما في مجتمعنا العربي، قديماً وحديثاً، فالأمر يكاد يكون بالعكس من ذلك تماماً. فالعلاقات الاجتماعية ذات الطابع العشائري والطائفي لا تزال تحتل موقعاً أساسياً وصريحاً في حياتنا السياسية، بينما العلاقات الاقتصادية، علاقات الإنتاج، لا تؤثر على المجتمع إلّا بصورة جزئية. **وهكذا فإذا كانت وظيفة مفهوم «اللاشعور السياسي»** عند دوبري هي إبراز ما هو عشائري وديني في السلوك السياسي في المجتمعات الأوروبية المعاصرة فإن وظيفته بالنسبة إلينا ستكون بالعكس من ذلك إبراز ما هو سياسي في السلوك الديني والسلوك العشائري داخل المجتمع العربي القديم منه والمعاصر (. . .) وإذن فاللاشعور السياسي المؤسس للعقل السياسي يجب أن لا ينظر إليه فقط على أنه «الديني» و«العشائري» اللذان يوجهان من خلف التمذهب الديني والتعصب القبلي (. . .)، وإذن فما هو السطح هنا هو التمذهب الديني، وليس «الاختيار السياسي» وبالتالي فاللاشعور السياسي عندنا لا يتأسس دائماً على الدين، كما في أوروبا الحاضرة على الأقل، حسب دوبري، بل إن التمذهب الديني عندنا هو الذي يطفو على اللاشعور السياسي ويغطيه، وهذا ما يظهر جلياً من خلال فصول هذا الكتاب[1].

وما نفهمه من هذا النص هو أنّ التمذهب الديني **عندنا** هو الذي يطفو على اللاشعور السياسي ويغطيه ولكن ماذا يعني هذا الكلام؟ إن عبارة لاشعور سياسي تشير عند **دوبري** إلى ترسبات سلوكية من الماضي، وهي تدل تبعاً لذلك على شيء ما وإن بصورة اعتبارية، وذلك رغم التحفظات الشديدة التي لا بد

---

(١) الدكتور محمد عابد الجابري، «نقد العقل العربي (٣)»، «العقل السياسي العربي»، مركز دراسات الوحدة العربية، (ص ص ١٣ ـ ١٤).

هنا من إبدائها إزاء هذه التطورية الفظة، أما عند الجابري فماذا «يطفو» على ماذا؟ أو لماذا يطفو أي مستوى من الواقع على المستويات الأخرى و«السياسي» و«الديني» لم يعرفا برأيه أي تبدل أو تغيير فعلي وهو الذي يردد مع ابن خلدون: «الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء»[٢]. فعجباً كيف يتصرّف الرجل بمفاهيم «يستعيرها» إذا كان «يصرفها» قبل أن يستخدمها!.

ـ أما الثاني «المخيال الاجتماعي» فهو «يستعيره» هذه المرة من بيار أنصار الذي «يستعيره» بدوره من ماكس فيبر (من مالك إلى هالك!)، إلّا أن الجابري يعمل على «تبيئته» عنده ليوظفه في موضوعه: كيف؟ لنستمع إليه: «إنّ مخيالنا الاجتماعي العربي هو الصرح الخيالي المليء برأس مالنا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة، الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي مثل الشنفرى وامرىء القيس وعمرو بن كلثوم وحاتم الطائي وآل ياسر وعمر بن الخطاب وخالد بن الوليد والحسين وعمر بن عبد العزيز وهارون الرشيد وألف ليلة وليلة (. . .) إضافة إلى رموز الحاضر. . .»[٣]. هكذا تتم «تبيئة» المفهوم. نستبدل بصورة القديس لويس الحسين وبلينكولن ابن عبد العزيز. . . أليست المفاهيم طرابيش أو صور الفانوس السحري؟. . . ولكن لنكمل وأمرنا لله!

ـ الثالث «المجال السياسي» وهو أيضاً «مُزيّن» بقوسين و«يستعيره» الجابري من أحد أساتذة علم الاجتماع الفرنسيين المعاصرين: بادي. ولكنه ينتقد هنا بادي، ويجتهد ليقول لنا إنه ليس علينا أن نُنشىء كنيسة في الإسلام لنخرج عليها فيما بعد في سبيل تأمين التطور لمجتمعنا، وإنّ فيبر على خطأ: «. . وبهذا يكون الاقتصاد الرأسمالي مديناً في ظهوره، إلى حد كبير، للمذهب البروتستانتي. وإذا نحن اعتمدنا قياس العكس كما فعل برتراند بادي أعلاه، بناءً على نظرية فيبر، إن الرأسمالية لم تظهر في العالم العربي والإسلامي لأنه لم يعرف إصلاحاً دينياً من النوع الذي عرفته أوروبا مع لوثر، والقول بهذا يتطلب

---

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٥.

أن الرأسمالية لا تقدم إلا في حالة واحدة هي الحالة التي قوامها حركة اصلاح ديني من النوع الذي قام به لوثر وكالفن. وهذا لم يقل به أحد ومثال اليابان يكذب هذه الدعوى. بل هناك من يعكس القضية ويقول إنّ الأخلاق البروتستانتية لم تكن سبباً للروح الرأسمالية وإنما جاءت نتيجة تطور الاقتصاد في اتجاه رأسمالي»[٤].

إننا لا نعرف كيف يكذب مثال اليابان هذه الدعوى إذا كانت الرأسمالية في اليابان قد جاءت وليدة دمج بين معايير الرأسمالي التي نشأت في الغرب والمعايير اليابانية التقليدية وحتى ولو كانت دعوى فيبر ساقطة لا نعرف لماذا تكون الدعوى الماركسية صائبة. . . غير أننا نتساءل في هذا المقام إذا كان علينا الخوض في هذه المسألة، إذ الجابري لا يلبث أن يُعلِمَنا أنه لا يمكننا التمييز في المجتمعات ما قبل الرأسمالية بين البنى الفوقية والبنى التحتية وبالتالي بين الديني والاقتصادي والسياسي: «ومن خصائص النظام الرأسمالي أنه يجعل المجتمع الذي يقوم فيه ينقسم انقساماً واضحاً إلى بنيتين: بنية تحتية أو القاعدة الاقتصادية التي تشكل الصناعة عمودها الفقري، وبنية فوقية وقوامها أجهزة الدولة ومؤسساتها والايديولوجيات المرتبطة بها. أما المجتمعات التي لم تتطور فيها الأوضاع إلى «مرحلة» الرأسمالية فهي لا تعرف هذا التمايز الواضح بين البنيتين، بل الغالب فيها هو تداخل عناصرهما بصورة تجعل المجتمع برمته عبارة عن بنية كلية واحدة. إنها السمة التي تُميِّز ما يطلق عليه في الأدبيات السياسية والاجتماعية المعاصرة «المجتمعات ما قبل الرأسمالية». وهذا موضوع يستحق أن نقف معه وقفة أطول. . .»[٥].

هنا أيضاً نكتشف استحالة الحوار مع المؤلف ونكاد نحبط، إذ كيف يطفو الدين على السياسة والاقتصاد (الغنيمة) عنده في فقرة (ص ١٤)[٦]، ويمتزج

---

(٤) المرجع نفسه، ص ١٩.

(٥) المرجع نفسه، ص ٢٠.

(٦) سبق أن أوردنا هذه الفقرة، أنظر إشارة رقم (١).

بالسياسة في فقرة أخرى في نفس المكان والزمان والموضوع (المجتمعات ما قبل الرأسمالية)؟ إن هذا لمن عجائب الأمور.

* * *

وبعد هذه الاستعارات و«تبيئة» المفاهيم يسقط الجابري من خلال عملية هندسية «رياضية» أو بهلوانية تخطف الأضواء ما توصل إليه من نتائج على الفكر الخلدوني وذلك ربما بعد أن يحسم أمره أو يختار بالقرعة مبدأ «كلية الظاهرة الاجتماعية في المجتمعات غير الرأسمالية ووحدة البنيتين التحتية والفوقية فيهما وعلى أهمية دور كل من الدين والقرابة إلى جانب الاحتفاظ للعامل الاقتصادي بأهميته. . .» وإننا هنا نريد أن نلملم أنفسنا ونستفيق من ذهولنا من جراء ظهور الجابري وراء بطله ابن خلدون، ابن خلدونه المسكين الذي حوله إلى «دون كيشوت»، لماذا ابن خلدون وكيف؟.

«. . . إلى جانب الاحتفاظ للعامل الاقتصادي بأهميته التي تختلف من حيث درجة التحديد والحسم من مجتمع لآخر ومن فترة تاريخية لأخرى، نحن عندما نفعل هذا لا نأخذ بهذه التأكيدات كما فكر فيها أصحابها، ولا نفكر فيها من خلال المعطيات التي استقوها منها. **بل نحن نأخذ بها لأنها تقربنا أكثر إلى تراثنا، لأنها** تعيدنا مرة ثانية إلى ابن خلدون (. . .).

والعودة إلى ابن خلدون، اليوم وبالذات، لا يبررها التوافق الذي يمكن أن نلاحظه بسهولة بين نظرته الشمولية إلى الظاهرة الاجتماعية ودراسته لهذه الظاهرة في إطارها الأوسع، إطار العمران البشري جملة **وتأكيده على دور العصبية**، أو القرابة، ودور الدعوة الدينية في تأسيس الدول والممالك من جهة، وبين ما تمدنا به اليوم الاجتهادات الغربية المعاصرة وما تعطيه من أهمية لهذه الأمور، من جهة أخرى، بل إن العودة إلى ابن خلدون يبررها، أولاً وقبل كل شيء الواقع الاجتماعي السياسي الراهن القائم في الوطن العربي وفي بلدان أخرى، والذي يجعل من الحديث اليوم عن العشائرية والطائفية والأصولية

الدينية المتشددة حديثاً مباحاً بل مطلوباً، حديثاً غير رجعي ولا مستنكر. كما كان قبل عقدين من السنين فقط.

وإذا كان صحيحاً أن «تحليل الحاضر يقدم لنا مفاتيح الماضي» كما يقول ماركس فإن حاضرنا العربي الذي يعرف «عودة المكبوت» من عشائرية وطائفية و«خارجية» دينية، يضع أمامنا اليوم بعض مفاتيح الماضي إن لم يكن مفاتيحه الرئيسية، مفاتيح تحيلنا مباشرة إلى ابن خلدون لأنها هي نفسها التي سبق لها أن استخلصها من حاضره، من تجربته السياسية الغنية التي اكتشف فيها هو الآخر «مفاتيح الماضي» ماضي حاضره هو مردداً «الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء»[٧].

هكذا... فإنّ الآلة المفهومية تبدو ظاهراً وقد انتظمت وبات الجابري قادراً بواسطتها على أن يلتقط جوهر التاريخ وينتقل من الزمان إلى «الآن» حيث تستوي الأزمان والحاضر والماضي ويتماثلان... وينبسط جوهر التاريخ دون احداث أو متغيرات (فكل شيء ماء قبل الخليقة!) وكأنما هي بلورة الجان: الاقتصاد الريعي، السلوك العشائري، التطرف الديني. وهكذا تبدو المفاهيم الخلدونية وقد «أعطبت» من اللحظة الأولى وبدل أن تصاغ من خلال قراءة نقدية للمقدمة فتشحن فعلاً بطاقة كاشفة؛ تستنزف كل ما تحتويه من طاقة لتحريك مفاهيم هي دمى مطاطية لا رسم لها ولا حد ولا تعبّر إلّا عن حقد واحتقار بعض المثقفين، الذين باعوا أنفسهم، للدين والتاريخ واختزالهما بما قد يكون فعلياً انحرافاً وسلوكاً سلطوياً باسم الدين أو التراث، إنهم يرمون الولد مع ماء المغطس!

نعم، يمكننا العودة إلى ابن خلدون لنفهم الحاضر والماضي ولكن المشكلة تكمن في تعامل الجابري مع المفاهيم الخلدونية أولاً، وثانياً في مدى كاشفية النظام الخلدوني نفسه للتاريخ الإسلامي، وخاصة للفترة التأسيسية التي ترد أحداثها عادة في السيرة النبوية.

---

(٧) المرجع نفسه، ص ٤٦.

أولاً: «القبيلة» الجابرية والعصبية الخلدونية:

ما هي الصلة التي تربط «قبيلة» الجابري بالعصبية بوصفها قلب النظرية الخلدونية؟ لنستمع إليه:

«بالقبيلة نعني الدور الذي يجب أن يعزى لما يعبر عنه الأنثروبولوجيون الغربيون بالقرابة (La Parenté) عند دراستهم للمجتمعات «البدائية» والمجتمعات السابقة على الرأسمالية، وهي بكيفية إجمالية ما سبق أن عبر عنه ابن خلدون «بالعصبية» عند دراسته «طبائع العمران» في التجربة العربية الإسلامية إلى عهده، ونعبر عنه نحن اليوم «بالعشائرية» حين نتحدث عن طريقة في الحكم أو سلوك سياسي أو اجتماعي يعتمد على «ذوي القربى» الأقارب منهم والأباعد، بدل الاعتماد على ذوي الخبرة والمقدرة ممن يتمتعون بثقة الناس واحترامهم أو يكون لهم نوع ما من التمثيل الديمقراطي الحر. ولا نقصد قرابة الدم وحدها، حقيقية كانت أو وهمية، بل نقصد كذلك كل ما في معناها من القرابات ذات الشحنة العصبية مثل الانتماء إلى مدينة أو جهة أو طائفة أو حزب، حين يكون هذا الانتماء هو وحده الذي يتعين به «الأنا» و«الآخر» في ميدان السياسة»[٨].

كيف يمكننا أن نصدّق أن القرابة قد لعبت في كل «المجتمعات البدائية» والمجتمعات السابقة على الرأسمالية (ولا نعلم لماذا لا يضع الجابري هذه الأخيرة بين قوسين ألأن المفهوم هو هنا أدق من المجتمعات البدائية؟!) ما لعبته العصبية في التجربة الإسلامية إلى عهده أو ما نعبّر عنه اليوم «بالعشائرية»، (وهو ما لا ندرك ما هو بالضبط) من دور...

كيف يمكننا أن نصدِّق أن باحثاً يدعي تحرير العقل السياسي العربي من «العوائق المعرفية الايديولوجية» لا يتورّع عن أن يضع كل ما عرفه التاريخ البشري من انساق اجتماعية منذ «الطوفان» أو قبله في خانة واحدة: المجتمعات

(٨) المرجع نفسه، ص ٤٨.

السابقة للرأسمالية. وعلى ماذا يدل هذا التعبير والحال هذه إلا على «الآخر» غير الأوروبي وما هي النتيجة التي يريد الجابري أن يدفعنا إليها من كل هذا غير «تأليه» هذا الأوروبي الذي يدعونا في نهاية الكتاب إلى الانتساب إلى ديمقراطيته معلناً فشل التجربة الإسلامية وتهافت التاريخ الإسلامي وكأنما للمرء أن يُغير انتماءه كما يُغير سياسته أو كأنما الغرب «يقبض» مثل هذا البوح بالدونية الذي يبرر به المثقفون من أمثال الجابري طلب انتسابهم إلى حضارته. . .

ثم كيف تكون القرابة في المجتمعات البدائية معطى أنثروبولجياً متفقاً عليه؟ متى أجمع علماء الإناسة على أن القبيلة تمثل النواة القرابية الأصيلة والغالبة في المجتمعات البدائية؟ وألا يدل الخلاف الشديد الذي ما يزال قائماً حتى الآن حول أيهما أشدّ أصالة القبيلة أم العائلة النواتية، ورغم محاولة ستراوس لحسمه من خلال مفهوم ذرة القربى، على التنازع القائم بين القرابة السلالية والقرابة التبادلية القائمة على التوازن؟[٩]. . . وسنحاول العودة فيما بعد إلى هذه المسألة في سياق عرضنا للتحولات التي طرأت على نظم القرابة في ظل انتشار منطق التوحيد الإسلامي. . .

ثم هل صحيح أن هؤلاء العلماء مجمعون على كون الاعتماد على ذوي الخبرة يتنافى دوماً مع الاعتماد على ذوي القربى وأن القبائل لم تعرف أبداً التمثيل الحر؟ ألم يقرأ الجابري أدبيات كلاستر وغوشيه. . .، وذلك بغض النظر عن مدى صحتها؟. . . والواقع هو أن الجابري يدفعنا إلى غفلة عن أي حوار فعلي مع الفكر الغربي أو «الشرقي» يمكن أن نتعلم من خلاله، فالمفاهيم هنا باهتة. . وكل القطط في الليل سوداء والمياه منخفضة والتقدم في الوحل عسير فهل نكمل؟!

نحن أمام مفهوم مطاطي: «القبيلة» (بين قوسين)، مفهوم قد يحمل أي دلالة، يمتطيه الجابري ليسبح عبر مراحل التاريخ العربي: فمرحلة ما قبل الإسلام تميّزت بسيادة «القبيلة» كما أن الأمة، خلال الدعوة، ورغم قوة

---

(٩) أنظر مقالنا: الأنتروبولوجيا والإسلام، مجلة الغدير، يونيو ١٩٩١.

«العقيدة» لم تتشكل إلاّ كإطار جامع للقبائل ولو كان هذا الإطار يعلو عليها (يعلو كيف ومن أية حيثية؟ لا نعلم) ناهيك عن المراحل الأخرى ثم عن العشائرية الراهنة الناتجة عن «عودة المكبوت». . . و«عودة المكبوت» هذه جميلة جداً! فكأنما المكبوت لا يشمل في النظرية الفرويدية الميول الباطنية اللاوعية الأقرب إلى الطبيعة أو، على الأقل، لا يُختزن في منطقة اللاوعي، حيث يتداخل معها وهو بهذا المعنى قريب من الغريزة، وتبعاً لذلك لا بد للإنسان من أن يبذل طاقة نفسية هائلة لكبته. . . أهذا ما يقصده الجابري: أي أنّ «العشائرية» و«التعصب الديني» لا ينفكان عن طبيعة العربي؟ المسلم؟. . . أهذا عرض بيع للهوية أو مبايعة. . . لمن؟ ألا تُدنّي مثل هذه الآراء من مستوى الحوار ألا تفقر وجود الإنسان المحاور؟. . . هل نكمل الكلام؟ فنحن كنا نأمل أن يكون الكتاب مناسبة لقراءة ثانية في مقدمة ابن خلدون والتاريخ الإسلامي قراءة كاشفة مضيئة وها إننا نجد أنفسنا تحت وطأة هذا النص الرديء نهوي إلى نقاش في الشكل وفي دلالات المفاهيم. . . ولكن لنحاول، رغم ذلك وقبل الانتقال مباشرة إلى ابن خلدون لنقد مفهوم العصبية، ولمرة أخيرة، أن نستخدم مرآة الجابري، وذلك من خلال تتبع آرائه «الخلدونية» حيث يفترض أن تكون متماسكة جلية. أي أن نواجه الرجل في مواضع قوته، أي لننتقل بدل الاكتفاء بالتعريفات السريعة الواردة في «العقل السياسي العربي» إلى كتابه «العصبية والدولة» الذي نجد فيه تحليلاً مسهباً لمفهوم العصبية. ماذا يقول الجابري هنا؟ هاكم بعض ما يقوله:

«إن أساس الرابطة العصبية هو ذلك الاستعداد الطبيعي النظري الذي يدفع الفرد إلى نصرة قريبه في الدم، والدفاع عنه والنعرة عليه وتلك «النزعة طبيعية في البشر منذ كانوا»، «وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنصرة على ذوي أرحامهم وقربائهم موجودة في الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناص وتعظم رهبة العدو لهم». فالمسألة هنا إذن مسألة «طبع» أو «طبيعة بشرية» والعصبية بهذا الاعتبار ظاهرة اجتماعية «طبيعية» بمعنى أنها تلازم الاجتماع البشري ملازمة «الطبع» للشيء فهي إذن إحدى العوارض الذاتية

للاجتماع البشري»[١٠].

واضح أن التعريفات الخلدونية للعصبية التي يكتفي بها هنا الجابري لا تعدو كونها تعريفات وصفية تمهيدية يسعى ابن خلدون من خلالها إلى إظهار العصبية كمعطى طبيعي تمهيداً لجعلها مبدأ اجتماعياً وسياسياً، وأصلاً يعلّل به السلطة القائمة على القوة، وهي لا تسمح واقعاً اعتبار العصبية ظاهرة اجتماعية «طبيعية» أو أن هذا الاعتبار يفقد المفهوم دلالته ويخفي ما ورد في النص الخلدوني من تعريف دقيق. ما هو هذا التعريف الخلدوني الدقيق للعصبية. لنصغِ إلى عبد الرحمن ابن خلدون:

«... لأن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج للمتكون والمزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر فلا بد من غلبة أحدها وإلاّ لم يتم التكوين فهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية ومنه تعيّن استمرار الرئاسة في النصاب المخصوص بها كما قررناه»[١١]. ما هو هذا المتكوّن الذي يتحدث عنه ابن خلدون والذي تشكل العصبية مزاجه؟

ثانياً: نقد مفهوم العصبية عند ابن خلدون

لقد كان همُّ ابن خلدون الأساسي من تعريفه هذا ترسيخ السلطة القاهرة القائمة على القوة. وذلك انطلاقاً من مبدأ يظهر طبيعياً من حيثيتين؛ الأولى: الاستناد إلى سنن البداوة، والثانية إلى مبدأ عام، وهو أنّ القوة تؤمن قاعدة أصيلة لشرعية السلطة تحل مكان الشرع، وهذا ما يجعل من الغلبة سرّ التكوين عامة. وهنا سؤالان يستدعيهما هذا التعريف: هل إنّ العصبية هي فعلاً المزاج الذي كان يُميِّز شبكة العلاقات القرابية في شبه الجزيرة العربية إبان الدعوة، وإذا كان الأمر على هذا النحو: ما هو هذا التكوين الاجتماعي المخصوص الذي تشكل العصبية مزاجه؟

---

(١٠) محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، دار الثقافة، ص ٢٥٨.

(١١) مقدمة تاريخ ابن خلدون، دار الفكر، ص ١٦٤.

إن مفهوم الغلبة عند ابن خلدون بالغ الأهمية ويسمح لنا من خلال المعلومات المتوافرة والدراسات المنجزة[١٢] تعيين مدى مصداقية مفهوم العصبية أو درجة «كاشفيته».

ولا بد لإدراك هذه الدلالة من تصور المتكوِّن القرابي انطلاقاً من حقل يتألف من شبكات قرابية (علاقات نسب، مصاهرات. . .) معقدة متداخلة، ماذا تعني الغلبة في هذا الحقل؟ إنها تعني بروز عنصر (أو عناصر) تتحول إلى قطب جاذب يحوّل القرابة من وسيلة يعين بها الإنسان موضعه (القرب والبعد) من الآخرين ومن سجل يستخدم في إقامة الصلات الجماعية إلى سجل / أصل تقاس الصلات والمواضع عليه فيصبح أصل الحساب الذي تُردُّ الأشياء إليه وبهذا المعنى تفتح القرابة المتأصلة متحركية تقوم على تكتيل القوة وتأصيلها بذاتها، بحيث تتيح لها أن تضرب جذورها في الطبيعة وذلك من خلال سيادة النسب السلالي الذي يدفع بالأصل القرابي إلى مرتبة الأنواع الطبيعية المتكثرة[١٣]. غير أنّ هذا التشكل، هذا البروز لمثل هذه المراكز الاستقطابية يتميّز عند ابن خلدون بأنه مؤقت وطارىء على حالةٍ سابقةٍ عليه؛ ما هي هذه الحالة؟ فلنتبصر جيداً بما يقول:

«وأول كلِ شرف خارجية كما قيل وهو الخروج عن الرئاسة والشرف إلى الصفة وعدم الحسب ومعناه، أنَّ كل شرف وحسب فعدمه سابق عليه شأن كلِ محدث ثم إنَّ نهايته في أربعة آباء (. . .) ثم إذا جاء الرابع قصّر عن طريقتهم جملة وأضاع الخلال كما يرى من التجلة بين الناس ولا يعلم كيف حدوثها ولا سببها ويتوهم أنَّه النسب فقط فيربأ بنفسه عن أهل عصبيته ويرى الفضل عليهم وثوقاً بما ربي فيه من استتباعهم وجهلاً بما أوجب ذلك الاستتباع. . .»[١٤].

---

(١٢) أنظر مثلاً جواد علي: تاريخ العرب قبل الإسلام.
(١٣) أنظر: الأنتروبولوجيا والإسلام، مجلة الغدير (مرجع ورد سابقاً).
(١٤) مقدمة ص ١٣٧.

ترتبط دورة العصبية إذن بهذه «الخارجية»، وهي الخروج من الشرف إلى الضعة، وهو ما يترافق مع انتقال الشرف من نصاب إلى آخر في العصائب. . . هذا ما يُستفاد من قراءة أولى للنص ولكن لو تبصرنا في معانيه لوجدنا أنَّ هذه الحالة الرجراجة المترجحة، هذه الغلبة المتنقلة التي لا تنفك عن التغالب في حقل من القوى المتنازعة التي لا تصل إلاّ إلى توازن مؤقت، تفترض «أن كل شرف وحسب فعدمه سابق عليه». أي أنه يظهر الآن ومن خلال التشديد على كل شرف. . . وعدمه كون الأصل هو في انعدام الحسب، في انعدام تركُّز القوة وأنه تبعاً لذلك يبقى هذا التركُّز مؤقتاً، وهو لا يتضمن أسباب رسوخه أو تشكُّله في نصاب متأصل مستقر. . . فإذا كان شرطُ أول كل شرف الخروج عن الشرف؛ فهذا يعني أن الميل العام الذي يخضع إليه المتكوّن العصبي هو الفساد. ولا يبدو التفسير العام الذي يعطيه ابن خلدون لهذا الفساد، وذلك برده إلى سنن المخلوقات، مقنعاً، لا بل إنه يبدو نوعاً من الهروب والتورية من خلال اللجوء إلى الفلسفة الأرسطية لإخْفاء نظرة ناقدة لأسس السلطة القاهرة تندس في السياق نفسه الذي يؤسس ابن خلدون من خلاله شرعيتها. إنَّ الأساس أو الأصل يكمن هنا في انحلال المتكوّنات السلطوية المتأسسة على الغلبة، وتبعاً لذلك يظهر هذا الغلب كتراتب مؤقّت داخل القبيلة، تراتب لا يؤدي إلى انقسام حاسم بين حاكم ومحكوم، غير أن هذا الأصل، هذا الأساس، لا يتحوّل إلى قاعدة، بل يظل سلبياً، إنه حدود تصطدم بها متحركية التركّز مما يقود العصبية إلى صرف طاقة هائلة واستهلاك العلاقات القرابية (كما سوف نرى فيما بعد).

وتفتح هذه الصورة التي تبدو لنا قريبةً من منطق الاجتماع القبلي مسألتين:

المسألة الأولى:

وهي تتعلق بنموذج هذا الاجتماع أي مزاجه الذي لا يدرك إلاّ من خلال فهم كيفية تشكيله لزمانه ومكانه ولغته، ذلك أن مرتبة القرابة وإن كانت هنا المصدر الأساسي للقوة في نشاط الجماعة فهي لا تجعل من المراتب الأخرى

ظلالاً لها. أي من الخطأ تماماً أن نظن أنه بالإمكان اكتشاف منطق المتكون العام من خلال المباشرة بالتقاط مبدأ العصبية في مستوى القرابة ثم فهم المستويات الأخرى مثل الدين والاقتصاد... بردها إلى هذا المبدأ غارقين في متاهات وموهومات من نوع امتزاج عناصر السياسي والاقتصادي. ثم انفكاكهما وتغليب الاقتصادي... إذ المهم هنا يبقى المتكوّن العام وتبعاً لذلك علينا تعيين السنن التي تجعل عنصراً ما ينوجد في مستوياته المتراتبة الواقعية أو حتى الاعتبارية (في مرحلة أولى من التحليل) بوجودات مختلفة، ولكنها تجتمع في مبدأ واحد يعطي لهذا العنصر أو لهذا المعطى هويته: فعندما تكون العصبية مزاجاً للمتكون يجب أن يحضر مبدؤها (وما تخضع له من سنن) بصيغ أو موجودات مختلفة على مستوى اللغة والدين والاقتصاد... وفي مرتبة الصلات التي تربط بينها، لا بل ان هذه الموجوديات أو الصيغ هي التي تمكننا من تمييز هذه المستويات وتعيينها وإن بصورة اعتبارية.

علينا إذن أن نحاول رسم هذا المتكون انطلاقاً من العصبية لا كمستوى بل كمبدأ كمزاج. من أين نبدأ سبيلنا هذا؟

يبدو تبعاً لما تقدم أنه لا بد لنا من «تفجير» حدود مفهوم العصبية بوصفه مفهوماً مخصوصاً بالقرابة، وذلك لبلوغ مفهوم المتكوّن القبلي «البدائي» العام، تفجير هذه الحدود أي تفسير ما يجري على مستوى القرابة باتجاه فهم المتكون ككل. ماذا يجري على مستوى القرابة؟ إن ما نشهده هنا هو بروز وحدات قرابية تركِّز القدرة وتستهلك في سبيل ذلك طاقة الوحدات الأخرى محوّلةً القرابة من لغة إشارة تستخدم لتعيين خطوط التواصل ونقاط القرب والبعد بين البشر ومن تقنية لإحكام الزمن الطبيعي بضبط تعاقب الأجيال في سِجلّ ثقافي لغوي: الأنساب، إلى مصدر للطاقة وذلك بالتركيز على ارتباطها بالطبيعة مما يعطيها سمةً على تأصيل المركز السلطوي الاستقطابي... وهذا التحويل للقرابة إلى متحركية طبيعية أي إلى متحركية ترد الإنساني إلى تكثر الأنواع الطبيعية معاكس تماماً لاشتغالها كلغة إشارة ترفع المعطى الطبيعي لتجعله طبيعياً ـ في ـ الوجود الاجتماعي وهي من هذه الحيثية بالذات تقود في سياق استهلاكها للطاقة القرابية

إلى استهلاك الطاقة التعبيرية أي إلى استهلاك اللغة المبينة وتحويلها إلى لغة سحرية، لغة تنفصل دلالاتُها عن مدلولاتها(١٥).

وعلينا قبل تفصيل ما يجري على هذه المستويات المختلفة القرابة واللغة ثم الثروة والقوة السياسية ـ أن نعود إلى هذا «الخروج» إلى «الضعة». ما هي هذه «الضعة»، هذه الحالة التي يظل الشرف المركز للقوة مشدوداً إليها؟ إنّ ابن خلدون الذي يريد أن يؤصل القوة لتبرير السلطة القائمة على الاستيلاء يحجبها على المستوى النظري، ولكن إذا استمعنا مرة أخرى إلى عبارة «كل شرف وحسب فعدمه سابق عليه» نجد أنها حالة أصيلة. حالة متزنة: ما هي هذه «الضعة»؟ إنها بدأت تنكشف أمامنا الآن كحالة تقترب من النموذج القرابي الإسلامي إنها حالة موجودة في المجتمع القبلي الذي انحرف عن التوحيد ودخل في هذا الحقل القائم على تركز القوى المتخبط بين بروزها وانهيارها، وهي حالة لا تبدو مهمشة مشوهة إلاّ لبروز الغلبة العصبية كاختلال يجعلها «ضعة» وذلك بعد أن تتحول القرابة ـ اللغة إلى مخزونٍ قرابي تستهلكه السلطة في سبيل تأصيل ذاتها وتحولها إلى أصل أولي أي إلى ضرورة تكوينية. كيف تُطبِّع هذه القوة العصبية نفسها لتجعل من ذاتها أصلاً ومن القرابة الأصيلة «ضعة»، إنها تطبع نفسها باتجاهين يظهران جلياً إذا ما رصدناهما على مستوى اللغة: الاتجاه الأول الذي يؤدي من خلال تواصل القرابة السلالية مع الأنواع الطبيعية إلى تشكل الأسماء التي تنتمي من خلالها الجماعات إلى الحيوان والنبات، والاتجاه الثاني الذي يعكس انشعاب الحقل القرابي على الفلك، وتتشكل في سياقه الأبراج وأسماء الآلهة بحيث ترتبط «العصبيات الرمزية» الإلٰهية بعصبيات البشر برابطة تماثل وتعاكس في آنٍ معاً: جاء في تفسير الميزان: «فقوله ﴿ ويجعلون لله البنات سبحانه﴾ هو أخذهم الآلهة دون الله أو بعض الآلهة إناثاً وقولهم إنهن بنات الله وقد قيل إن خزاعة وكنانة كانوا يقولون: إن الملائكة بنات الله.

وكانت الوثنية البرهمية والبوذية والصابئة يثبتون آلهة كثيرة من الملائكة

(١٥) هنا أيضاً من المفيد العودة إلى: الأنتروبولوجيا والإسلام، مجلة الغدير، (ورد سابقاً).

والجن إناثاً وهنّ بنات الله. وفي القرآن الكريم ﴿وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً﴾ (الزخرف: ١٩) وقال تعالى: ﴿وجعلوا بينه وبين الجِنّة نسباً﴾ (الصافات: ١٥٨) (...) وذكر بعضهم أنّ الوجه في التأنيث كونها مستترة عن العيون (...) وأنت لو راجعت آراء الوثنية على اختلافهم وقد تقدم شطر منها في الجزء العاشر من هذا الكتاب ـ عرفت أن العرب لم تكن مبتكرة في هذه العقيدة بل لها أصل قديم في آراء قدماء الوثنية في الهند ومصر وبابل واليونان والروم والإمعان في أصول آرائهم يعطي أنهم كانوا يتخذون الملائكة الذين ينتهي إليهم وجوه الخير في العالم والجن الذين يرجع إليهم الشرور آلهة يعبدونهم رغباً ورهباً وهذه المبادىء العالية والقوى الكلية التي هم يحملونها وبعبارة أخرى هم مظاهر لها تنقسم إلى فاعلة ومنفعلة. وهم يعتبرون اجتماع الفاعل والمنفعل منها نكاحاً وازدواجاً والفاعل منها أباً والمنفعل منها أماً والمتحصل من اجتماعهما ولداً وينقسم الأولاد إلى بنين وبنات فمن الآلهة ما هن امهات وبنات ومنها ما هم آباء وبنون.

فلئن كان بعض وثنية العرب قالت: إن الملائكة جميعاً بنات الله فقول أرادوا أن يقلدوا فيه من قبلهم جهلاً ومن غير تثبت»[١٦].

يعطي هذا النص فرصةً فريدةً لايضاح ما نقصده «بالعصبية الرمزية» إذ يظهر مزاج الفضاء الوثني الرمزي وعلاقته بالرؤية الصابئية ذات الصلة بالبرهمية والبوذية ـ وهذا ما يقود إلى عدم الفصل بين الوثنية الجاهلية والصابئة على غرار ما يفعل الجابري.

كيف يبدو هذا المزاج الرمزي وما هي علاقته بالعصبية القرابية؟ لنشر بداية إلى أن تفسير الطباطائي لاقتصار هذه «العصبية الرمزية» على الإناث بجهل العرب، ضعيفٌ، فالفضاء الرمزي لا يُحلل على أساس الجهل والعلم بالنظم الرمزية التي تستخدمها الجماعة لصياغته، إذ تبقى لكيفيات هذه الصياغة دلالة

---

(١٦) العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، ج ١٢، ص ٢٧٥.

بذاتها. لماذا تتشكل عصبية الملائكة من الإناث ولا يركز العرب على النكاح في عوالم الجن والملائكة؟ إن جواباً واحداً يلمح هنا ويبدو محتملاً لأنه يحتوي على طاقة كاشفة، وهو أن العصبية الرمزية هي قرابة سلالية أنثوية. إنها صورة العصبية القرابية في المرأة، فهي ليست قرابة تبادلية تقوم على النكاح بل قرابة نسبية تحضر فيها النساء بدل الرجال. وتبعاً لذلك فإن عالم الآلهة هو مستوى لا ينفصل أبداً عن المتكوّن العام، وهو يتطلب للاستمرار طاقة مماثلة للطاقة القرابية:

«الطاقة اللغوية»، فكما أن العصبية القرابية تستهلك الحقل القرابي وتفككه فإن العصبية الرمزية تستهلك الحقل التعبيري وتبدد معانيه ودلالته وهي لا تنفك أصلاً عن الاختلال الإدراكي ـ اللغوي. أوليس لافتاً أو حتى مدهشاً أن يعزو القرآن عبادة الأصنام إلى ظاهرة لغوية: ﴿إن هي إلاّ أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان﴾ (النجم: ٢٣) فأن لا يكون الاسم موضوعاً لتنزل السلطان يعني أنه فارغ من الوجود فهنا سميتموها قد تعني أنكم سميتم الآلهة ولكن الآلهة هي أسماء نفس الأسماء. أي المقصود أنكم سميتم الأسماء أي جعلتم الدال مدلولاً فارغاً وبددتم الدلالة اللغوية[١٧].

وهكذا تنشأ على مستوى هذه العصبية الرمزية وحدة مركبة منشعبة تفصل الحوادث والكائنات بحسب الأبراج ولا تربطها بالله الواحد إلّا من خلال نظام الشفاعة الذي يفصل بين العلة والتعلق العلي ويجعل للموجودات المتعلقة وجود بغير تعلقها وارتباطها بالنظام التعليلي العام الموحد[١٨].

فهاهنا إذن متكون عام مزاجه العصبية القرابية وسمته الأساسية تفسخ الشبكة القرابية واختلال اللغة، سمة تقود إلى ميل عام بطيء إلى الانهيار مما يقود الجماعة إلى العمل على درء أي مفاعيل لعوامل التبدل الزماني...

---

(١٧) سوف نعود إلى هذه المسألة في باب الحديث عن معنى إعجاز القرآن، ومن المفيد هنا لفهم علاقة نظرة سوسور إلى نشوء الآلهة بهذه المعاني القرآنية مراجعة، الأنتروبولوجيا والإسلام، مجلة الغدير (مرجع سابق) ص ١٥٢ و١٥٧.

(١٨) أنظر كتاب الأسفار الشيرازي، (ج ١، ص ٨٦، ج ٢، ص ١٠).

(ويكشف أسباب ممانعة المجتمعات البدائية للتاريخ). إن نوعاً من الوحدة المتفسخة ينشأ في هذا المتكوِّن حاكماً كل مستوى من مستوياتها بصورة متميِّزة تعطي لكل من هذه المستويات خصوصيته:

المستويات	اللغة	منطق / اجتماع
الآلهة	أسماء الآلهة	نظام الشفاعة
الكواكب	السجع	
العصبية القرابية		نظام الحج[١٩]
الحيوانات	الشعر	
النباتات	الألقاب الطوطمية	

II صور «الفانوس السحري»

يُظهر الانتقال من إطار العصبية إلى المتكون العام مدى انحطاط هذه الرؤية الآلية التي تعتبر الدين أو الرموز السحرية بمثابة طلاء... وكأنما الإنسان حتى وإن كان يعي معتقداته من خلال حالة انفصامية تجعله يوظفها في سبيل مآرب اقتصادية أو سياسية لا يكون منفصماً كفرد وجماعة هو نفسه أو كأنما حالة الانفصام أو «النفاق» هذه ليست حالة فعلية تخترق قيم الجماعة وتحكم حقلها الإدراكي التصوري ـ اللغوي.

ولقد حاولنا هنا وضع بعض الملاحظات[٢٠] التي قد تمهد لفهم نموذج الاجتماع القبلي إبان الدعوة الإسلامية وهو فهم لا بد منه لطرح نظام من

(١٩) لن نتناول هنا هذا النظام تفصيلاً كونه يقتضي بحثاً قائماً بذاته يتعدّى الغرض النقدي من هذه المقالة.

(٢٠) وهي تتطلب لبلورتها مجهوداً كبيراً قد يفوق قدرات أي باحث منفرد.

الفرضيات حول هذه الدعوة نفسها: هل كانت الدعوة الدينية والهجرة نتيجة عوامل في هذا النموذج نفسه؟ أي هل كانت الهجرة الدينية مرحلة انتقالية لتحوّل العصبية إلى دولة تترسخ على مبدأ القوة؟ ذلك هو جوهر الرؤية الخلدونية وهي رؤية تلتقي معها عن قصد أو غير قصد أكثر الأبحاث الاستشراقية والأنتروبولوجية، إذ يمكننا تصنيف هذه الدراسات انطلاقاً من وجهتين أساسيتين: الأولى وهي ترى أنّ الهجرة الدينية كانت ضرورية لافتتاح التاريخ/الدولة، وتفسر ذلك إما على أساس الرؤية المجزئة للواقع إلى مستويات والتي تجعل من الدين معطى ملحقاً بالاقتصادي والسياسي، مميزة تارةً بين هذين العاملين دامجةً تارةً أخرى بينهما (أتباع غودولييه). والثانية التي تجعل من المجتمع البدائي أصلاً وترى بنشوء الإسلام اختلالاً وإفساداً لهذا المجتمع المقاوم لتشكل الدولة كتعبير لانشطار الجماعة إلى حاكم ومحكوم، وهي تعتبر هذا الاختلال كنتيجة ضرورية لا مفر منها، وذلك لأن الاجتماع الغابر هو أصلاً مجتمع ضد الدولة أي يتعيّن بمقاومة نشوئها وهو لذلك يحتوي على بذرتها... هذه النظرة نجدها في الأساس عند كلاستر وغوشيه، ومن خلال محاولة تطبيقية على تحليل الدعوة الإسلامية في كتاب «رودنسون ونبي الإسلام» لحسن قبيسي. وتكمن أهمية هذه الرؤية رغم محاولتها تشويه الدلالات القرآنية وفهمها الخاطىء للسيرة ومحافظتها على الموقف الاستشراقي السائد من الإسلام: الإسلام = دولة طاغية، في أنها لفتت الانتباه إلى أهمية الحقل الإدراكي المعياري في الاجتماع البدائي وإلى ما ورد في القرآن حول هذا المجتمع... وهي على كل حال تبقى أفضل من هذه الرؤية الماركسية التي يعيدنا إليها الجابري بشكل ممل ومبسط، إلّا أننا نرى بعد مقاربتنا لنموذج الاجتماع البدائي الذي تعاملت معه الدعوة وإن بصورة أولية أن كلا الوجهتين تبقيان خارج النقاش الفعلي[٢١]؛ وهو يدور حول ما إذا كان هذا النموذج هو الذي أدى من خلال متحركية ذاتية إلى الهجرة وتشكل المدينة مولّداً متحركيات التاريخ الإسلامي التي تبدو والحال هذه

---

(٢١) لقد سبق أن انتقدنا الوجهة التي تنطلق من كلاستر وغوشيه في قراءة «السيرة»، انظر مثلاً «الأنبياء والآباء الأولون»؛ بمجلة العرفان، مايو ١٩٨٢.

استكمالاً لمنطقه أو لانقلاب هذا المنطق تحت تأثير تبدلات ذاتية لا تنفك عنه أم أن النموذج الإسلامي قد نشأ تماماً خارج منطقه وتعامل من خارج منطوقه، أم أن الاجتماع البدائي كان يعرف متحركيات مركبة واحتمالات متعددة تجاذب بعضها مع النموذج الجديد وبعضها الآخر اندفع في حركة تهدف إلى تأسيس منطق مناهضٍ لمنطقه وهو منطق ما كان ليتطور ويتشكل لولا انخراطه في الحركة التأسيسية للإسلام (الطلقاء. . .).

إن حسم مثل هذه المسائل لا يخلو من صعوبة وهو يتطلب دراسة خاصة، لذلك سوف نكتفي هنا من أجل بلورة منهج للإجابة بطرح بعض الخطوط الرئيسية نستأنف على أساسها قراءتنا لنص الجابري.

العصبية الرمزية

لقد اتخذت الدعوة منذ البداية وقبل الهجرة شكلاً فريداً لم يعرفه خط النبوة الذي كان حاضراً على الدوام في المجتمعات البدائية، وهو شكل اللغة الإعجازية المنزّلة. لماذا ارتبطت الدعوة إلى نبذ الشرك في الجزيرة العربية بهذه اللغة المعجزة؟

يبدو لنا أن هنا مسألتين متلازمتين تتعلقان بلغة التنزيل لم يعمل الباحثون في المجال الإسلامي على الكشف عن كنهها، **الأولى** وهي أنّ الإعجاز بوصفه بلاغة تمتن الارتباط بين الدلالة والدال ترد مباشرة على التفكك الدلالي في لغة السحر (الرجز والسحر) التي تخلخل الحقل التصوري الإدراكي. . هل لأنه كان لا بد لآخر الرسالات من أن تعالج جذور الانحراف عن التوحيد بما هو انحراف في مجال الايصال والتواصل في وجود ـ الإنسان ـ في ـ الكون؟ هل لأن الشرك كما تعين في المكان والزمان إبان الدعوة كان نتيجة مثل هذا الانحراف؟ أم أن الرسالة ظهرت حيث تعيّن الشرك على هذا النحو ليُختتم الايصال الوجودي الإلهي باللغة، بلغة الإنسان التي تظهر بصيغة لا يمكن للإنسان أن يتحكم بها؟ تأملات تفتح الإسلاميات على علوم الاتصال واللغة وتجعلنا نعيد النظر بمعنى الإعجاز الذي ما يزال مع الأسف باهتاً أسير إشكالية طه حسين

والرد عليها. . .

والواقع أن تعامل الإسلام مع المتكون الاجتماعي عبر **مواجهة الأصنام بالإعجاز اللغوي** كان بمثابة معالجة جوهر الاختلال انطلاقاً من نموذج موحى فريد وذلك لدفع اتجاهات التوحيد الكامنة في المراتب الأخرى من هذا المتكون البدائي القرابة، توزيع الثروة. . . أو لإضعاف اتجاهات تركّز القوة السائدة فيها. مواجهة الأصنام بالإعجاز اللغوي: لأن الأصنام كأسماء فارغة هي التي تجعل المتكون «البدائي» العصبي ممكناً ومستمراً كونها تؤمِّن له الحقل الإدراكي - اللغوي الكفيل بإعادة إنتاجه. فهل صحيح أن أعيان قريش لم يتنبهوا إلى خطورة هذه المواجهة «اللغوية»، هل صحيح أنهم لم يدافعوا عن أصنامهم إلاّ لأغراض اقتصادية (وكأنهم كانوا من أتباع المنهج الاقتصادوي الوظائفي؟)! لنستمع هنا مرةً أخرى إلى الجابري وهو يقيّم علاقة قريش بلغتها وأصنامها وتعاملها مع الدعوة وطبيعة تلك الدعوة نفسها في مرحلتها الأولى:

«الواقع أنّ الأصنام لم تكن بالنسبة لقريش ذلك «المقدس» الذي يتمسك به الناس ويموتون من أجله لأنه مقدس، ولا كانت معبودات قومية يثور الناس للدفاع عنها والاستماتة دونها عندما تواجه من طرف «الآخر» الذي له معبوداته القومية الخاصة. كلا، إن أصنام قريش وآلهتها كانت، قبل كل شيء، مصدراً للثروة وأساساً للاقتصاد؛ كانت مكة مركزاً لآلهة القبائل العربية وأصنامها، تحج إليها وتهدي لها وتقيم أسواقاً حولها. . .»[٢٢].

نعم، لسيت الأصنام بذاتها، ذلك المقدس الذي يتمسك به الناس غير أنها عنوان له، وظاهرة لا تنفك عن متكوّن المجتمع القرشي، وإنه لمن العجيب فعلاً أن نفصل نشوء الأسواق عن نشوء مراكز العبادة ولكنه من الأعجب أن نعتبر أن الهجوم على الأصنام لا يعني إلاّ المس بعائدات الحج (أوليس ذلك استغفالاً لحكماء قريش!) وليس بمجمل النظام السائد الذي لا تنفك عنه هذه العائدات. . .

---

(٢٢) «العقل السياسي العربي»، ص ٩٩.

ما الذي يجعل الجابري، مرةً أخرى، يقرر أن أعيان قريش كانوا من اتباع «التريديونية» أو أنهم كانوا يستخدمون، مثله، منهجاً يدّعي الماركسية وهو فعلياً نسختها الآلية المبتذلة، ما الذي يخوله التحدث باسم هؤلاء ليقول: «هذه التحفظات لا تمنع اطلاقاً من قراءة الدعوة المحمدية قراءة سياسية من نوعٍ ما. ذلك لأن خصوم هذه الدعوة، وهم الملأ من قريش، قد قرأوها منذ البداية قراءة سياسية فمارسوا السياسة ضدها. إنهم رأوا فيها دعوة تستهدف الإطاحة بما كان يشكل أساس كيانهم الاقتصادي وبالتالي سلطتهم السياسية بل وجودهم ذاته. إن الهجوم على الأصنام والدعوة إلى عبادة إله واحد، حتى لو كانا صادرين من موقع «العقيدة» فقط كما فعلت الدعوة المحمدية، معناهما الدعوة للإطاحة بما كان يشد القبائل العربية إلى مكة للحج، سلطتها الاقتصادية والسياسية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يكن من الممكن أن تبقى الدعوة المحمدية «سلبية» أمام ممارسة قريش السياسة ضدها، بل لقد كان من الضروري وهذه هي سنة الحياة، أن تحاربها بنفس سلاحها، أو على الأقل كان لا بد لها من أن تجعل السلاح السياسي من جملة أسلحتها...»[٢٣].

إننا نعجب كيف أن باحثاً مثل الجابري يفسر الدعوة الإسلامية انطلاقاً من قراءة قريش لها ونعجب أكثر من فهمه لهذه القراءة، كيف لا يرى الجابري أن نظامين للقيم يتواجهان منذ اللحظة الأولى! ولماذا يؤكد أن الإسلام حارب قريش بنفس سلاحها وكأنما كان ردة فعل! ما الذي يبيّن لنا صحة هذه النظرة؟ إننا بعد أن عرضنا الأسس العامة لهذين النظامين سنكتفي هنا بعرض رأي آخر للجابري يظهر اهتمام أعيان لقريش بلغة القرآن ومحاولتهم ضبطها منذ البداية بلغة «المقدس» دفاعاً عن هذا «المقدس» الذي لا يدرك الجابري أن الأصنام لم تكن إلا تجسيداً للغته، وأن تعطيله يقود إلى انهيار قنوات الإدراك التصوري - اللغوي وبالتالي انهيار مزاج الجماعة نفسه وليس فقط ما تملكه (غير أن الجابري يرى أن ما يملكه الإنسان أهم من وجوده وهذا شأنه أو أنه من حِكَم ماركسيته الاقتصادوية غير المأسوف عليها!):

---

(٢٣) المرجع نفسه، ص ٥٩.

«وإنه لمّا لا شك فيه أن أسلوب القرآن أعني نظمه وبلاغته كان مما بهر قريشاً إذ وجدوه يرقى كثيراً على سجع الكهان وقصائد الشعراء ورجزهم فاختلفوا في الوصف الذي ينطبق عليه. تحكي كتب السيرة في هذا الصدد أن كبار قريش اجتمعوا عند الوليد بن المغيرة وكان أكبر سادتهم وتناقشوا حول الوصف الذي يصدق على القرآن فانتهى إلى أن قال لهم: «إن أقرب القول فيه أن تقولوا: ساحر، جاء بقول يسحر، يفرق به بين المرء وأبيه وبين المرء وأخيه وبين المرء وزوجته، وبين المرء وعشيرته»[٢٤].

لم يفهم الجابري ما قاله ابن المغيرة إلا من خارج وهو أن قريشاً انبهرت لسماعها القرآن، ولكن كيف واجه أعيانها هذ الانبهار؟ لقد حاولوا بداية «تبيئة» (بتعبير الجابري) نصه، أي إدخاله في النظام الرمزي السائد وحين فشلوا باح الوليد بن المغيرة بسر هذا الانبهار القرآن بأنه لغة تفرق بين المرء وأبيه.. أي تهدد النظام القرابي السائد أي أن كونها تنال من الأسماء/الآلهة من «العصبية الرمزية» تهز في الوقت نفسه أسس العصبية القرابية، ولكن لماذا اعتبر الوليد ذلك سحراً فرفضه ونظامه الرمزي لا يرفض السحر؟ إنه موقف مركب يتوخى ضبط الخطاب فيما هو مألوف ونبذه من حيث إنه سحر مضاد للجماعة: ﴿إنه فكّر وقدّر فعلاً (فكر فعلاً الموقف) فقتل كيف قدر﴾.. فيما صاحبنا لا فكّر ولا قدّر!

أما الثانية فهي تُظهر النموذج القرآني الموحى كنموذج لا يتردد في الزمان أي كنموذج لا يمكن أن يُستوعب في التاريخ، وهذه الناحية بالغة الأهمية كونها تسمح باكتشاف المنظور التوحيدي الأصيل للسلطة والانقلاب الذي يُحْدِثُهُ هذا المنظور في الحقل القبلي باتجاه تغليب «الضعة» على القرابة العصبية. فإذا كان النموذج الذي يتضمن الشريعة يظهر كنموذج لغوي لا يطاله الزمان أو التغيّر ولا يتمركز في أي نصاب يتأصل خارجه؛ فإنه ينفي بدايةً أي سلطة أو غلبة على الجماعة التي تتأسس عليه. وتبعاً لذلك فإن الرؤية التي تعتبر الدعوة كوسيلة

(٢٤) المرجع نفسه، ص ٦٤، سيرة ابن هشام، دار الجيل، ج ١، ٢٧٥.

ترسخ بواسطتها القبيلة سلطتها عبر الهجرة والغزو، أي تلك التي تفسر نشوء الدولة الإسلامية التاريخية بوصفها نتاجاً حتمياً للدعوة تبدو رؤية مصطنعة وموهومة. فلا بد إذن انطلاقاً من هذا المفهوم الجديد للسلطة[٢٥] من أن نتبصر بدقة بما أحدثته الدعوة من تبدلات في منطق دورة القرابة ودورة توزيع الثروة، فهذا النفي لأي أصل أولي ايجابي للسلطة قد فتح متحركية عالية الوتائر طالت دورات التوزيع الداخلية ضمن الجماعة كما طالت علاقتها بخارجها أو لعلاقة الخارج/ الداخل ولأسس تشكل هذا الداخل انطلاقاً من التغيّرات العميقة التي أصابت منطق القرابة العصبية.

العصبية القرابية

علينا بداية أن نعيد قراءة التحولات القرابية التي شهدتها المرحلة المكية من الدعوة. فهل صحيح أن هذه التحولات لم تؤدِّ، كما يرى الجابري، إلا إلى استقطاب جديد للعصبيات القبلية أغرق الدعوة منذ مراحلها الأولى في حقل التنازع العصبي محولاً إياها إلى ردة فعل للسياسة العصبية فاصلاً بذلك رأسها الايديولجي (العقيدة) عن جسدها القبلي؟ لنستمع إليه:

«أصبح الرسول الآن محمياً بعشيرته كلها (بني هاشم وبني المطلب) على الرغم من أنهم لم يستجيبوا لدعوته. غير أن حادثاً من الحوادث «العادية» التي كان يتعرض لها النبي في ذلك الوقت سيكون دافعاً إلى عمه حمزة إلى الاعلان عن إسلامه في إطار من التحدي «القبلي» لخصوم الدعوة المحمدية. ذلك أن أبا جهل المخزومي: مَرَّ برسول الله (ص) عند الصفا فآذاه وشتمه (. . .) فغضب حمزة وذهب يبحث عن أبي جهل فلما وجده جالساً في جماعة من قريش خاطبه غاضباً: «أتشتمه وأنا على دينه، أقول ما يقول، فرد ذلك عليَّ إن استطعت؟ فقام رجال من بني مخزوم لينصروا أبا جهل». غير أنَّ هذا الأخير خاف أن

(٢٥) انظر كتاب الشيخ محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مجد. ومراجعتي له في مجلة الاجتهاد، عدد ١٢. صيف العام ١٩٩٠.

يتطور الأمر إلى حرب قبلية لا نهاية لها فقام وقال لهم: «دعوا أبا عمارة، فإني والله قد سببت ابن أخيه سباً قبيحاً». غدر حمزة المكان وقد أسلم على غير قصد ولا موعد فندم وبقي متردداً فترة من الزمن قرر بعدها اعتناق الإسلام، فذهب إلى الرسول يخبره (. . .) بذلك»[٢٦]. ثم إن الجابري يضيف في مقطع آخر: «دامت مقاطعة قريش لبني هاشم وبني المطلب نحواً من ثلاث سنين ولكنها لم تكن تامة ولا شاملة. لقد كانت هناك ثغرات «قَبَلية» إذ كان بعض أقاربهم يحملون إليهم الطعام كما أن الصحيفة/الميثاق كانت تلزم قريشاً وحدها، أما القبائل الأخرى فكانت تتعامل في الأسواق مع بني هاشم وبني المطلب رغم ضغوط أبي جهل. . .»[٢٧].

إننا نكتشف من عرض الجابري لهذه الوقائع الواردة في السّيرة طريقة استخدامه لمفاهيمه، فهنا تتجاور «القبيلة» مع «العقيدة» وكأنهما صورتان تظهران تعاقباً في الفانونس السحري فتحل «القبيلة» مكان «العقيدة» فلا يبقى من هذه الأخيرة إلّا ظلٌ لشيء موهوم. . . أفي كان من الأفضل أن يستخدم الجابري، مثلاً، تقنيات «السينما» ليرى كيف تنتقل الصور وتتحول صورة معيّنة تدريجاً إلى صورة أخرى في متحركية زمانية؟!. فنحن نشهد هنا في المرحلة المكية دينامية قرابية عالية الوتيرة تسبق الهجرة أو تدفع إليها، وبتعبير آخر فإن الانقسام العشائري هنا لم يعد يتم على قاعدة المنطق العصبي بل إنه يندرج في حركة جديدة تطال مجمل المتكوّن القائم على هذا المنطق. إنه تنازع بين منطقين وحقلين. وهذا يعني أن اندراج عشيرة النبي في مشروعه يؤدي إلى اندفاع هذه العشيرة في حقل يبدل مزاجها وحقلها الإدراكي الرمزي. إن هذا ما يستفاد فعلاً من موقف حمزة الذي حين واجه خصمه لم يواجهه إلّا بموقف متكامل نقله إلى حقل إدراكي ـ لغوي جديد. . . أما قصة ندمه الواردة في سيرة ابن هشام فحتى لو كانت صحيحة، واحتمال ذلك ضعيف، فإنها لا تدل على سيادة منطق القبيلة بل على مخاض ولادة منطق جديد.

---

(٢٦) «العقل السياسي العربي»، ص ٨٤.

(٢٧) المرجع نفسه، ص ٨٥.

هذا المنطق نفسه سيبرز بعد الهجرة من خلال نفس هذه الحركة الانتقالية التي تُدرج القديم في الجديد وتُبدِّل نظمه ودلالاته في هذا السياق الزماني الانتقالي، وذلك في إطار تجربتين: عقد المؤاخاة وكتاب النبي بين المسلمين من قريش وأهل يثرب ولا بد من التوقف عند هذين الحدثين لايضاح التحولات العميقة التي طرأت على منطق القرابة بعد الهجرة. فلقد أدى عقد المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار ليس فقط إلى كسر سيادة العصبية بل أساسها وقاعدة منطقها: القرابة السلالية، وهذا ما فصل وإن مؤقتاً الجماعة الدينية عن العصبية بصورة حاسمة، وإننا نريد هنا أن نستعرض نقدياً بعض الملاحظات التي أبداها الدكتور رضوان السيد في هذا المقام:

«إن الواضح في هذه المحاولة على اختلاف الأسباب التي يذكرها المفسرون أنها كانت ترمي إلى تحقيق اندماج كامل على أساس ديني بين المسلمين. فربما تصور النبي في لحظة من اللحظات ـ مدفوعاً بالسخط على القبلية والعصبية اللتين حالتا دون تسارع الناس إلى الإسلام ـ إمكان تحطيم علاقات العائلة والعشيرة والقبيلة، وإنشاء بناء اجتماعي / ايديولوجي جديد تماماً. والمقارنة الطائرة بين الكتاب السابق الذكر وهذه المؤاخاة تثبت تناقضهما مفهوماً ومضموناً. والمنطقي أن يكون العكس قد حدث بمعنى أن المؤاخاة تقدمت تاريخياً على الكتاب، وعندما ثبت فشلها ونزل القرآن ملغياً لها سارع النبي (ص) إلى استبدال الكتاب بها. وهكذا عادت القضية لتستقر في قلب النصوص القرآنية التي اعتبرت متمايزات المرحلة الاجتماعية الثالثة سنناً خلقية واجتماعية لا يمكن الخروج عليها بل تطويرها في سياقها التاريخي والاجتماعي»[٢٨].

من الممكن أن تكون المؤاخاة قد تقدمت تاريخياً على الكتاب، غير أنه لم يثبت فشلها ولم تكن مناقضةً «لطبيعة المجتمع» كما يعتبر المؤلف (إذ ما معنى «طبيعة المجتمع» وأي مجتمع هو المقصود هنا في سياق هذه المتحركية التي تشهد

(٢٨) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، دار إقرا ١٩٨٤، ص ٥٦.

حلول منطق الجماعة مكان منطق العصبية؟) بل إنها جاءت بمثابة كسرٍ ضروريٍّ وحادٍّ لمنطق القرابة السلالية يمهد لحلول المنطق القرابي الجديد الذي يعود ليحتضن هذه القرابة السلالية ولكن معدلة مغلوبة، في إطار أحكام الإرث، بالقرابة العائلية، بحيث باتت المرأة تحضر كوارثةٍ ليس فقط بالغير بل بالنفس أيضاً، وذلك بما هي من أصحاب الفروض(٢٩).

ولقد كان من الطبيعي أن تطال هذه التحولات في سجل القرابة وهو الأفعل والأرسخ في المجتمع البدائي مبدأ الحقل القرابي العصبي القائم على التغالب والتوازنات المؤقتة، وبهذا المعنى لا يمكن أن تولد الأمة «أمة الاجابة» كإطار يعلو على العصبيات دون أن تخرج عن مبدأ هذه العصبيات كما يحلو للجابري أن يعرِّفها:

«مفهوم «الأمة» يتجاوز «القبيلة» ويعلو عليها، ولكنه مع ذلك لا يلغيها، إذ ليس من شرط قيام «الأمة» انتفاء «القبيلة»: فكما تتكون «الأمة» من المسلمين بوصفهم أفراداً متضامنين، فإنه لا شيء يمنع من أن يظل هؤلاء الأفراد مرتبطين بـ «القبيلة»، كإطار اجتماعي داخلي، وهذا ما حصل فعلاً.

«فأمة» الدعوة المحمدية التي كانت «صحيفة النبي» عقد ميلادها الرسمي، وفي الوقت نفسه نظامها الداخلي، كانت تتكوّن منذ البداية من مجموعات قبلية: المهاجرون وهم من قريش (قبيلة) والأنصار وهم قبائل حرصت «الصحيفة» على ذكر أسمائها، مثلما حرصت على ذكر قبائل اليهود الطرف الثاني في العقد...»(٣٠).

جميلة هذه الإشارة الجابرية: قريش «قبيلة»! ولكنها لم تعد تحضر في المدينة كعصبية غير أن الجابري لا يرى ذلك وكيف له أن يراه بفانوسه السحري... والواقع أنّ هذا الحضور من جديد للقبيلة ليس حضوراً للعصبية بل هو **حضور جديد** للقرابة السلالية في مزاج القرابة الإسلامية. إنه حضور لا ينفكُّ عن

(٢٩) أنظر الأنتروبولوجيا والإسلام، ص ١٤٠ - (مرجع سابق).

(٣٠) «العقل السياسي العربي»، ص ٩٦.

تعامل المنطق التوحيدي مع التركيبات البدائية بصورة ايجابية لا تقود إلى تدميرها بل إلى فرز عناصرها وتبديل بنيتها ودلالاتها - (وهذا ما يجعلنا نرجِّح فيما يختص بمتحركيات الانتقال إبّان الدعوة التفسير الثالث الذي مضت الإشارة إليه والذي يقول بانجذاب البنى البدائية ذات الصلة بما يسميه ابن خلدون «الضعة» إلى النموذج القرآني اللغوي الموحى والذي لا يمكن أن يرد إلى تحولات تاريخية مخصوصة - أي أنَّ ما يُدمَّر هنا ليس القرابة السلالية بل منطق العصبية الذي يستخدمها لتأصيل الجماعة بربطها بالآباء الأولين وذلك بتغليب سُنّة الأموات (الآباء الأولين) على الأحياء، وإلغاء تراكم الزمان الاجتماعي وليس فقط التغيرات الاجتماعية، ذلك أنّ الزمان الاجتماعي يمكن أن يكون مقياساً لتجوهر وتكثف ما هو ثابت من قواعد وليس فقط لتبدلها[٣١].

أما القول بأن حضور اليهود كجزء من الأمة يدل على طابعها السياسي الغالب، أي على الطابع الايديولوجي «للعقيدة» فيغفل مرةٍ أخرى عن دينامية التوحيد الشاملة. ذلك أن جذب اليهود إلى داخل الأمة يبينِّ ما للتوحيد بصيغته الإسلامية المكتملة من قدرة على التعامل مع «الآخر» والالتقاء معه في مراتب مختلفة شرط أن لا يؤدي ذلك إلى المس بمنطقه (الإسلام) العام، ودون المس بمنطق «الآخر» إلا بما هو اختلالي. ونحن نعلم نوعية النقد التي قد توجه إلى هذه النظرة باعتبار أنها تنطلق أصلاً من دونية الآخر، غير أن هذا الاعتبار يبقى موهوماً، إذ الاختلال هنا هو بالضبط ما يجعل الجماعة أصلاً بذاتها ومعياراً من هذه الحيثية للآخرين، فهو اختلالٌ قد يصيب الجماعة المسلمة نفسها إذ المهم هنا ليس تفاضل الجماعات بل انتماؤها إلى أصلٍ لايمكن لأيِّ جماعةٍ أن تستوعبه وتحتويه وتتماهى معه.

ومن هنا نفهم لماذا لم تنزل «براءة» إلاّ بعد أن تحولت القبائل اليهودية إلى عامل اختلال داخل الحقل التوحيدي الجديد. ولنشر هنا إلى أن هذا الانفتاح

(٣١) وربما يتيح ذلك فهماً نقدياً جديداً لبنية المجتمع البدائي وعلاقته بالتاريخ عند ستراوس وكلاستر.

على «الآخر» قد فسر إجمالاً من قبل المستشرقين بسوء نية. إذ بدل أن يُفهم كتبديل فعلي لمنطق الحدود العصبية الذي يفصل بين الداخل والخارج: «الأنا» و«الآخر» (حيث يصبح «الغير» آخراً) اعتبر بمثابة فعل سياسي «انتهازي» يُغيّب القيم، وكأنما مثل هذا السلوك ممكن في أي تجربة تأسيسية تقوم على المعايير الدينية!

والواقع هو أنه لا يمكننا فهم هذا التبدل الطارىء على إدراك الجماعة لحدودها وعلى أسلوب تعاملها مع «الآخر» إلّا بردِّه إلى تبدل مفهوم الأصل الذي تتأسس هذه الجماعة عليه. لماذا يصبح الأصل هنا جامعاً يدخل الجماعة في إطار يعلو عليها كما سبق أن أشرنا؟ لأنّ تعيين الأصل في نموذج لغوي إعجازي لا يتردد في الزمان ولا تستوعبه الجماعة أو تتماهى به إلّا إذا غامرت بتعريض نفسها لاستهلاك طاقتها الذاتية القرابية والاقتصادية [وهذا ما سيحصل فعلاً بالنسبة للعصبية ـ في الدولة التاريخية الجائرة كما سوف نرى لاحقاً] فتصطدم مباشرة بالأصل السلالي ـ العصبي الكامن وراء سنة الآباء الأولين، والذي يرسم للجماعة حدوداً نهائية في الحقل القرابي ويجذب هذا الحقل، من خلال «تطبيعه» للأصل وجعله بديهياً، نحو الأنواع الطبيعية (المرتبة من النظام الطوطمي حيث تنعكس القرابة على شبكة الأنواع الطبيعية وتبتعد عن مرتبة الدلالات اللغوية المبينة)[٣٢].

الغنيمة ودورة الثروة

تبعاً لما تقدم لا يمكننا قراءة المستوى الاقتصادي، أي ما يسميه الجابري «بالغنيمة» إلّا انطلاقاً من المنطق التوحيدي الذي يحكم نموذج المدينة. ونشير هنا إلى أن منطق الغنيمة يخضع عموماً لعاملين: تعيين الجماعة لعلاقتها بالخارج، ومدى قدرتها على ضبط حقل القوة في الداخل وكيفية إدارتها لهذا الحقل.

لقد رأينا كيف أنّ مفهوم الأمة لا يستبعد انتماء غير المسلمين ودخولهم في

(٣٢) انظر هنا أيضاً الأنتروبولوجيا والإسلام، ص ١٤٦.

المواطنة سلماً، إذ الأصل هو التواصل مع المختلف، مع «الآخر»، وسوف نلحظ تبعاً لذلك لماذا يبقى التنازع مع هذا «الآخر» مضبوطاً بهذا الأصل الأولي. وهذا ما يتضح حتى من أحكام الفقه التي طبقت بعد عهد النبي (ص).

يقول أبو عبيد القاسم بن سلّام في كتابه **الأموال**: «حدثنا عباد بن العوام عن حصين بن عبد الرحمن عن عبد الله بن شداد قال: كتب رسول الله (ص) إلى هرقل صاحب الروم بأني: أدعوك إلى الإسلام فإن أسلمت فلك ما للمسلمين وعليك ما عليهم. فإن لم تدخل في الإسلام فأعطِ الجزية. فإن الله تبارك وتعالى يقول: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرِّمون ما حرَّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾. وإلا فلا تحل بين الفلاحين وبين الإسلام: أن يدخلوا فيه أو يعطوا الجزية»[٣٣]. وفسر ابن سلام قوله: «وإلا فلا تحل بين الفلاحين والإسلام؛ بأنه لم يرد الفلاحين خاصة ولكنه أراد أهل مملكته جمعاً. وذلك أن العجم عند العرب كلهم فلاحون. .»

ويضعنا هذا التفسير أمام حركة المقولات الفقهية المتغيرة خلال توسع الأمة. فإذا كان الفلاحون عند العرب هم الأعاجم، فالإسلام ميز بعد انكسار البيزنطيين بين الأعاجم والفلاحين فحطم نفوذ دولة «الأعاجم» وضم الفلاحين إلى داخله.

فهذه العلاقة بين الداخل (المسلمون) والخارج (المشركون) هي في البداية علاقة عنف بين المسلمين وأهل الحرب. إلا أن هذا العنف يبقى محدوداً مضبوطاً ضمن مقولات شرعية تلحظه ولا تخفيه. تتكلم عن السلب والحالات التي يصح فيها، وتحدد الغنيمة وأحكامها وأصول توزيعها. فالعنف لا ينفصل عن انتظام النسق التوحيدي العام بما هو موجود أصلاً قبل حلوله. ولكن منطق التوحيد يدلنا هنا على كيفية انتهاء هذا العنف تدريجاً. أي على كيفية الانتقال

(٣٣) أبو عبيد القاسم بن سلّام: كتاب الأموال، مكتبة الكليات الأزهرية، ص ٣٢.

من دار الحرب إلى دار الإسلام. فهذا الانتقال يتم في زمن متواصل لا يفصل بين الماضي والحاضر، لا يقوم على مقولات ثنائية متناقضة لا تتقاطع. وينبئنا هذا التواصل عن أمة تستوعب خارجها ضمن مجال فقهي موحد. أي كونها لا تستعبده ولا تبقيه في إطار تمارس عليه عنفاً مستمراً. ان تحويل العنف تدريجياً إلى انتظام وإلغاءه بتوحيد الخارج والداخل مسألة بالغة الأهمية لفهم التعارض بين المنطق الإسلامي التوحيدي ومنطق النسق اليوناني. يظهر هذا التواصل الزمني عبر سلسلتين من الأسماء الفقهية: الأولى تحدد الحالات المتدرجة التي يتحول عبرها المشركون إلى مسلمين: **مشركون ـ أهل الحرب ـ أهل العهد ـ أهل الذمة ـ مسلمون**. وبشأن تنظيم دفع الجزية يقول الماوردي: «. . . ولا تجب الجزية عليهم (أهل الصلح) في السنة إلّا مرة واحدة. . . ومن أسلم منهم كان ما لزم من جزيته ديناً في ذمته يؤخذ بها، وأسقطها أبو حنيفة بإسلامه وموته. . . ولأهل العهد إذا دخلوا دار الإسلام الأمان على نفوسهم وأموالهم ولهم أن يقيموا فيها أربعة أشهر بغير جزية ولا يقيمون سنة إلّا بجزية، وفيما بين الزمنين خلاف، ويلزم الكف عنهم كأهل الذمة ولا يلزم الدفع عنهم بخلاف أهل الذمة»[٣٤].

فمحرك التحول هو استبدال العنف الحربي بالتمايز القانوني، عبر توازنات معقدة: فأهل العهد لا يدفعون الجزية مثل أهل الذمة إلا أنه يتوجب الكف عنهم وليس الدفع عنهم. . . وربما فرض في عقد الصلح شروط على أهل الذمة تميزهم عن المسلمين لا تفرض على أهل العهد، ولكن الحرب مع أهل العهد أي العنف المباشر، لا تتوقف إلا لفترة، وإن لم يبدأوا بها، وهو ما لا يحصل بالنسبة لأهل الذمة. أي أن ضبط العنف المباشر في موقع أهل الذمة، الأقرب إلى الإسلام، توازيها الحماية من جهة والضغط للدخول في الإسلام. . .

أما السلسلة الثانية فتبين تحول المسلمين من القبول بالإسلام إلى المشاركة في الدعوة الإسلامية، التي تدفع بتحولات السلسلة الأولى وتؤمن تواصلها

---

(٣٤) الأحكام السلطانية، أبو الحسن الماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ١٤٥.

الزمني: **أعراب المسلمين ـ المهاجرون ـ المجاهـدون**. ويتضح هـذا التحول من الخيارات المتدرجة التي يقدمها الحديث الشريف ويحددها للعدو قبل الحرب وفي خلال الدعوة إلى الإسلام:

«اغـزوا بسم الله، في سبيل الله قـاتلوا من كفر بـالله لا تغلوا ولا تغدروا وتمثلوا ولا تقتلوا وليـدا. وإذا لقيت عـدوك من المشركـين فـادعهم إلى احـدى ثلاث خصال أو خلال، فأيَّتُهُنَّ ما أجابوك إليها فاقبل منهم وكف عنهم. ادعهم إلى الإسـلام فاقبـل منهم وكفّ عنهم ثم ادعهم إلى التحـول من دارهم إلى دار المهـاجرين وعليهم مـا عـلى المهـاجرين. وأخـبرهم أنهم إن فعلوا فـإنّ لهم مـا للمهـاجرين وعليهم مـا على المهـاجرين. فـإن أبوا أن يتحـولوا فـأخـبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المسلمين ولا يكون لهم من الغنيمة والفيء شيء إلاّ أن يجاهدوا مع المسلمين فإن أبوا فأسألهم فإنْ هم أجابوك فاقبـل منهم وكف عنهم، فإن أبـوا فاستعن بـالله وقاتلهم»[٣٥]. فالواضـح أن تقسيم الثروة والغنيمـة والفيء يرتبط بـالجهاد الـذي يشكل لحمـة السلسلتين، ويوصل فيما بينهما. إن هذه المتواليات المتواصلة ترسم منطق تشكل النسق الاقتصـادي وتظهـر انتقال الـثروة من خارج الأمـة إلى داخلهـا كـانتقـال يتناغم مع منطق دخول الناس في الإسلام.

تلتقي هاتان السلسلتان عبر المتوالية الآتيـة: دار الحرب/ دار العهـد/ دار الصلح/ دار الإسـلام. وهـذه الـدور متـواصلة متـداخلة، مختلف فقهيـاً عـلى حدودها. ولعل هذا الاختلاف يدل على أن التفسيرات الفقهية تتناسب كل منها مع لحظة من دورة التحـول. والفقه بهـذا المعنى لا يعني مقولات ثـابتة تصنيفية تقوم على منطق ثنائي ـ تعارضي يبتر الإنسـان عن ماضيـه؛ عبيد/أحـرار؛ . . . داخل/خارج؛ حضارة/بربرية. . . وهو المنطق الـذي سيحكم الفكر المـاركسي فيما بعد والذي يتبناه الجابري هنا.

---

(٣٥) الأموال، ص ٣٥.

وبالطبع لا ينفي هذا النموذج القائم على نشر الثروة والقوة في «الداخل» والتعامل مع «الخارج» بمنطق تحويلي استيعابي وجود «تلك (ال) مظاهر من الضعف البشري (التي) ظهرت بمناسبة غنائم حنين وهو شيء طبيعي تماماً في مجتمع لم يمر عليه من الوقت ما يكفي ليمتص سلبيات الحرب...»[٣٦].

غير أنّ هذه المظاهر لا تبرر تحليل الجابري كما أنها لا تبرر رؤيته للتنازع بين نظام التوحيد المتكامل ونظام الشرك الاختلالي من خلال «العقيدة» و«القبيلة» و«العقيدة»، تلك الدمى الموهومة التي لا (يربط بينها) رابط والتي تظهر وتغيب وكأنما في مسرح العرائس!

نعم، لقد انفتح نموذج المدينة التأسيسي على التاريخ بصورة مبكرة بعد وفاة النبي (ص) وبدا أنّ تيار العصبية عبر إلى هذا التاريخ واندس في ايقاعه منذ اللحظات الأولى، غير أن ذلك لا يعني أبداً أن مرحلة الدعوة وتأسيس النموذج لم تكن سوى انتقال من العصبية إلى الدولة التاريخية أي من نفسها إلى نفسها المتطورة أو المتضخّمة، بل بروز العصبية من جديد في التاريخ الإسلامي مستفيدة من خاصة في المنطق التوحيدي نفسه، وهي كونه لا يسمح بتدمير التشكيلات القديمة نهائياً. وتبعاً لذلك فإن منطق الاجتماع الذي كان سائداً قبل الدعوة، ظل يمانع الجديد، محاولاً استعادة هيمنته؛ إلا أن ما حصل يسمح بالقول إن الإسلام قد وجه إلى المتكون العصبي ضربة قاسية كشفت اختلاله وأفقدته أي مرونة تمكنه من الاستمرار أو التكيّف ليحافظ عليجوهر نظامه الداخلي وهو الإبقاء على التوازن في ظل الاختلال، وذلك بتخفيف حدة التوتر عبر نوع من التوازنات المؤقتة التي تدمج بين التنازع والتعايش. لقد انفصم «المتكوّن القبلي» وبدا دون رأس فاضطر إلى استعارة اللغة الإسلامية وإلى تشويهها ليرسم ملامح تعطيه هوية مقبولة، ولقد حاول في سبيل ذلك تحويل الإسلام إلى عقيدة منفصلة عن مراتب الحضور الإنساني مجزئاً الدلالات القرآنية مكسراً ايقاعات السور والموضوعات المتداخلة محاولاً تأصيل هذه اللغة وفق

---

(٣٦) «العقل السياسي العربي»، ص ١٢١.

أسس لا تتضمنها، فهل نجح في استيعاب الإسلام؟ هل نجح في استعادة تماسكه؟

إن القراءة الثانية لابن خلدون فتحت لنا إمكانية الإجابة عن هذه الأسئلة المعقدة: فلقد بدا أن منطق العصبية قد ظل في محنة لم يتجاوزها أبداً، لماذا تنشأ العصبيات «تخرج» أي تخلخل توازن الأمة ثم تتحول إلى قوة سلبية تدميرية لتذوي فيما بعد؟ إن مخزوناً هائلاً من الطاقة القرابية (اللحمة والنعرة والعدد) قد صُرف لدفع المجتمع في زمن دائري لا يقوده إلّا إلى التفكك والانحطاط... فيما هو سر تغلب «فساد التكوين» على «التكوين» نفسه؟ لقد بذلت الدولة العصبية لتصبح سلطة متأصلة جهوداً مذهلةً في سبيل تطويع الوحي واستيعاب الأصل القرآني مستعينةً بجميع تقنيات علم الكلام وكافة تياراته، ولم تفلح. لم تفلح في تحويل الأمة إلى مصدر للطاقة تستهلكه فيغنيها عن استهلاك نفسها وصرف طاقتها القرابية، لقد ظلت مضطرة إلى استخدام طاقتها الذاتية لضبط الأمة ضبطاً تطلب جهداً دائماً و«طاقة عصبية» هائلة، وهي لم تتحول في الزمن العثماني إلى مؤسسة تحيط نفسها بأحجبة واقية: الإدارة، الجيش، الانكشارية وسائر المؤسسات العسكرية إلّا مقابل ثمن باهظ: تعطيل سنن تعاظم قوتها، وقتل أبناء سلاطينها!...

يقول الجابري في معرض حديثه عن حكمة معاوية: «كان عليّ بن أبي طالب في أول الأمر رمزاً لمن كانوا يطلبون «العدل» ولكن الناس لا يفهمون دائماً من «العدل» نفس الشيء. لقد كان معظم أتباعه يفهمون العدل على أنه «الزيادة في العطاء»، فأراد هو أن يبقى مخلصاً لِـ«العدل» الحقيقي الذي ينتفي معه كل اعتبار آخر. فشل عليّ وكان لا بدّ من أن يفشل لأن «التوافق الضروري» الذي كان مطلوباً يومذاك كَـ«عامل محدد وحاسم» هو التوافق بين «الغنيمة» و«القبيلة» و«العقيدة». وقد نجح معاوية في هذا الأمر...»[٣٧].

هكذا ببساطة يتحول عدل عليّ إلى وهم في فانوس الجابري السحري

(٣٧) «العقل السياسي العربي»، ص ١٩٥.

ويبدو معاوية وكأنه هذا الفانوس نفسه الذي يجمع تلك «الغرانيق» الدمى، التي يلهينا بها الجابري متلاعباً بظلالها على طول صفحات كتابه ليبوح بمبتغاه في خواتمه: علينا أن نلبس ثوب الديموقراطية الغربية: سمة العصر الحديث!

كانت هذه سطوراً في نقد أُسس فهم الجابري للعصبية ودورها في التاريخ. ويبقى إكمال الأمر بفهم الاختلال الذي أصابه وهو يدرس المسألة السياسية الحديثة. إنه التغافل عن مفهوم **الأمة**. وهو يحتاج إلى دراسةٍ أخرى.



الدولة التسلطية في المشرق العربي [1]

مراجعة عدنان حمود

يتناول الكتاب الظاهرة التسلطية انطلاقاً من أزمة الخليج سنة ١٩٩٠ ومن ثم حرب الخليج بأحداثها المأسوية، والتي يعتبرها المؤلف تبعةً تاريخيةً على من يتصدَّى لمحاولة فهم المجتمع العربي المعاصر وتفسيره. ثم يُقدِّم تحليلاً موضوعياً للصلة القائمة بين الأزمة والظاهرة، ودرجة تأثيرها في مخرجات الفعل السياسي العربي بمستوياته المختلفة.

وهذا الكتاب لم يكتب دفعة واحدة، بل ظهر بشكل مقالات في دوريات مختلفة، بعضها بشكل مختصر وبعضها قُدِّم كأوراق إلى مؤتمرات في فترات متباعدة.

وقبل الدخول في معالجة الموضوع ينبغي الإشارة إلى أن المؤلف قدم بالقدر الممكن من الدقة تحديداً لمعاني المصطلحات والمفاهيم المركزية المستعملة في هذا الكتاب. أبرزها: مصطلح القوة الاجتماعية وأشكالها، القهر، الأوتوقراطية، الدولة وأشكالها: السلطانية والإقطاعية والبيروقراطية؛ إضافة إلى تحديده لأربع توجهات نظرية عالجت موضوع الدولة والسلوك السياسي في المجتمع منها: المدارس ذات التوجه: الميكيافيلي، الماركسي، الفيبري، والتعددي.

---

(١) د. خلدون حسن النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩١، ٤٢١ صفحة.

وختم هذه العجالة بتحديد منطلقين لهذا الكتاب الأول: اعتبر أنّ الدولة البيروقراطية الحديثة تحمل جرثومة التسلط بحكم ممارستها وظائفها الاعتيادية، من خلال التحكم البيروقراطي في المجتمع المدني والنظام الاقتصادي. فيما اعتبر الثاني أن أساس تسلط الدولة ليس فقط انفراد نخبة قليلة بالحكم، وإنما قدرة الدولة الهائلة على التحكم البيروقراطي في الاقتصاد والمجتمع، وأن قضية الديمقراطية والدستورية لها الأسبقية على الحلول الاشتراكية.

وقبل عرض مضمون الكتاب، لا بد أن نشير إلى التقسيم الذي اعتمده المؤلف:

- القسم الأول تناول الأصول الاجتماعية للدولة التسلطية في المشرق العربي؛ (ثلاثة فصول).

- القسم الثاني تضمن التنظيمات الاجتماعية للدولة التسلطية؛ (ثلاثة فصول).

- القسم الثالث أخذ عنوان التسلطية والمجتمع الجماهيري؛ (أربعة فصول).

ينطلق المؤلف في الفصل الأول بعرضٍ موجز لفشل تجربة عرب المشرق في الاستقلال والوحدة والديمقراطية والتنمية الشاملة، بدءًا من الثورات العامة في مصر ١٩١٩ وسوريا ١٩٢٠، وانتهاءً في صيف ١٩٨٢ في لبنان. وقد استشهد بطرح الأمير شكيب أرسلان في عام ١٩٢٩، «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم». كما اعتبر أن ما حدث للعرب من نكبات عام ١٩٤٨ ونكسة ١٩٦٧ مرده إلى ان الفئات الحزبية الحاكمة التي جاءت إلى السلطة في العشرينات قامت بتزييف مطالب السكان في الوحدة والديمقراطية والتنمية. وفي المرحلة الثانية عندما استولى العسكر على الحكم في الخمسينات ألغوا المؤسسات الديمقراطية والتجربة الليبرالية جملةً وتفصيلاً بحجة الإصلاح. ويجيء صيف ١٩٨٢ ويتعرض العرب إلى نكسة جديدة بسقوط بيروت. انطلاقاً من هذه النكبات يبدو أن هناك أكثر من سبب رئيسي لتعثُّر مسيرة العرب. فلا يمكن حصره في العجز العسكري ولا العجز الحضاري، أو التمزق السياسي أو أنظمة الحكم

التسلطية، لذا، كان لا بد من البحث عن أسباب الخلل في المجتمع العربي، فكان هذا الكتاب محاولةً من أجل ذلك. وقد حصر موضوعه في زاوية مُحددة هي علاقة المجتمع بالدولة.

وبعد تحديد الهدف من الكتاب، يستعرض المؤلف سبب تبعية المشرق العربي واختراقه من قبل الدول الامبريالية، مرفقاً بتحديد موجز لخصائص النظام السياسي المخترَن.

بالنسبة للمشرق العربي، فإنه لم يلحق إلحاقاً كاملاً بنظام الدول التي هيمنت عليه، إلا أن اختراقه من قبلها كان أوثق وأعمق منه في أي منطقة أخرى من العالم، والسبب في ذلك يعود إلى طريقة حكمه من خلال انتدابات ومعاهدات رسمية. أما بالنسبة للخاصة الثانية؛ فهي تدور حول المجابهة المستمرة بين المشرق العربي والدول الامبريالية. فيما تناولت الخاصية الثالثة؛ اختلاط القضايا ومستوياتها المحلية بالقومية والدولية والتي تؤدي إلى انهيار الحكم المدني. إذاً، لم يكن انهيار الحكم المدني في المشرق العربي عائداً إلى ضعف البنى التحتية أو غياب منظمات مجتمعية كما هو الحال في أغلب دول العالم الثالث، وإنما إلى الشلل الذي أصاب العملية السياسية بسبب الاختراق الامبريالي لها. أما الخاصية الرابعة التي تناولت تعدد اللاعبين وتحالفاتهم، فترجع إلى تفتت العرب وتمزقهم إلى دول قطرية لا تشبههم في ذلك أية قومية أخرى في العالم المعاصر.

ويقدم المؤلف خاصية خامسة إضافية؛ وهي اختراق الدول الامبريالية نظام المشرق العربي وهو أمرٌ لم يحدث في العلاقات الامبريالية على نطاق العالم. وهي علاقة التنافس التاريخي بين العالمين الحضاريين الإسلامي الشرقي والأوروبي الغربي.

ثم يعتبر أن المشرق العربي يمثل نظاماً مخترقاً، الأمر الذي يولد فيه حالة من التبعية للدول الامبريالية يطلق عليها أعراض المسألة الشرقية. ولا يمكن فهم خصوصية تبعية المشرق دون دراسة للنقلات النوعية التي مرت بها. وقد

استخدم المؤلف منهج التحليل البنائي المقارن كأداة تحليلية وتصنيفية للظواهر والمتغيرات.

وخلص إلى أن مسيرة المشرق العربي المعاصر تكمن في مجموعة افتراضات هي:

١ ـ من المستحيل على أي نظام سياسي مخترق أن يُحقق الأهداف الجمعية إذا كانت تتعارض مع إدراك الدول الامبريالية (التي تخترقه لمصالحها) بسبب عدم تكافؤ علاقات القوة بينهما.

٢ ـ إن التجربة الليبرالية على النمو الرأسمالي الغربي لم تنجح في المشرق العربي للأسباب التالية:

أ ـ المجابهة المستمرة مع القوة الامبريالية.

ب ـ الانشعابية الشديدة للقوى الاجتماعية وميلها إلى التشرذم.

ج ـ عجز النخبة الحاكمة التقليدية عن حل الإشكال الاجتماعي.

٣ ـ إن مجيء العسكر إلى الحكم بعد فشل التجربة الليبرالية قد دعم التيار المؤدي إلى تدخل الدولة على نطاق واسع في الاقتصاد والمجتمع.

٤ ـ إن تعاظم تدخل الدولة في الاقتصاد والمجتمع في غياب الدستور والرقابة الشعبية ـ لا يؤدي إلى الاشتراكية وإنما إلى رأسمالية الدولة التابعة.

٥ ـ إن البيئة الملائمة لقيام الدولة البيروقراطية التسلطية هي المجتمع الجماهيري.

٦ ـ إن البديل للدولة التسلطية ورأسمالية الدولة التابعة هو استراتيجية فك الارتباط بنظام العالم الاقتصادي الذي تحتل مركزه القوى الامبريالية. وقد حاول المؤلف مناقشة هذه الفرضيات الست ضمن الأقسام الثلاثة التي شكلت الكتاب.

وبعد تقديمه دراسة مُفصَّلة حول القوى الاجتماعية وبناء القوة، اعتبر «أن

مفهوم القوى الاجتماعية كجماعات سياسية مصلحية فاعلة يفترض وجود توزيع ضمني للقوة الاجتماعية (مصادرها وأشكالها)، بحيث تمتلك هذه الجماعات أنصبة متفاوتة من القوة بشكل مواز لإمكانية وصولها إلى مصادر القوة، ولما كان محور علاقات القوة هو الحكم والسلطة في المجتمع، فإن الصراعات والانقسامات بين القوى الاجتماعية تتجه نحو المحور نفسه». ثم قام بمقاربة العلاقات بين القوى الاجتماعية بخطوات متتابعة على النحو التالي:

الخطوة الأولى: هي معرفة القوى الاجتماعية السياسية التي تفرزها المنعطفات التاريخية ضمن مراحل التاريخ الكبرى. فكل منعطف تاريخي يفرز قوى اجتماعية سياسية تتشابك علاقاتها ومصالحها بشكل يختلف نسبياً عن الفترة التي سبقتها.

الخطوة الثانية: هي معرفة القوى المضادة، أي المعارضة للتيار المسيطر في العملية الاقتصادية، السياسية.

الخطوة الثالثة: هي معرفة درجة اكتمال الاستيعاب والتبعية في نظام العالم الاقتصادي، باعتبارها تشكل الإطار العام الذي تتم فيه العملية الاقتصادية السياسية منذ مطلع العصر الحديث.

انطلاقاً من هذه الخطوات يستنتج حدين فاصلين لتاريخنا الحديث:

الأول، حوالي عام ١٨٢٠ ويمتد عبر فترة الإصلاحات المسماة بالتنظيمات.

والثاني، حوالي عام ١٩٢٠ وهو يمثل بداية عصر الكفاح المنظم من أجل الاستقلال كما يمثل أيضاً بداية تاريخنا المعاصر.

إذاً، يعتبر المؤلف أن عام ١٩٢٠ يمثل مدخلاً إلى حقبة تاريخية جديدة تميزت بالتفجر الثوري على الصعيدين المحلي والعالمي، الذي تصاعدت حدته على مدى ربع قرن حتى بلغ ذروته في تسييس فئات واسعة من السكان في نهاية الحرب العالمية الثانية. وكان من جراء ذلك تدخل العسكر في السياسة بحيث وقع المشرق العربي بأكمله تحت سلطة العسكر بين عامي ١٩٤٩ و ١٩٥٨.

وهنا تبدأ مرحلة تاريخية جديدة من هذا المنعطف الذي سيعقبه منعطف تـاريخي جديد بين عام ١٩٧٥ وعام ١٩٨٥، أي عصر الانفتاح واكتمال التبعية.

تناول الفصل الثاني دراسة حول فشل التجربة الليـبرالية في المشرق العـربي بدءًا من المجابهة المستمرة مـع القوى الامـبرياليـة، إلى انشعابيـة القوى المحليـة وإلى عجز النخبة الحاكمة التقليـدية أو الـطبقة المهيمنـة عامـة عن حل المشكـل الاجتماعي لتعارضه مع مصالحها الآنية التي أعمتها عن المصالح القومية العليـا. فكان الاستقطاب السياسي وحالـة تعادل القـوى المصحوبـة بفورات من العنف الفردي والجماعي. ولا غرابة أن تحـاول الطبقـات الوسـطى والعاملة كسر حـالة التعادل في القوى حسب مصالحها المستجدة، وبشيء من التفصيل، يمكن القول إن تأثير الحركات التاريخية كانهيار الدولة العثمانية وترسيخ تجزئة البلاد العربيـة، وانهيار الامبراطورية الروسية، وتأثير مبادىء الرئيس «ولسون» وتشجيع النزعات الاستقلالية بين الشعوب المستعمرة، وهيمنة الأمن البريطاني، أدى كل ذلك إلى التمرد العربي المسمى بـ «الثورة العربيـة الكبرى» في مصر عـام ١٩١٩ وسوريـة ١٩١٩ والعراق ١٩٢٠. وكان المحرك لهذه الثورات هو الـدعوة إلى الاستقـلال وإلى حق تقرير المصير وحق اقامة نظم ملكيـة دستوريـة نيابيـة. وقد تـرتب على هذه الثورات حدث آخر بالغ الأهمية في ديناميكيـات الصراع الاجتماعي، وهـو أن الذين جاءوا إلى السلطة، أو برزوا كفئات اجتماعية مهيمنـة هم ممثلون لملاكِ الأراضي والتجار من السكان المحليين، إلا أن هذه الفئـات قد جـاءت ببرنـامج سياسي مبتور لأنه طرح الحلول والبدائل للمشكـل السياسي، ولكنـه لم يتجاوزه ويتخـطاه لتقديم الحلول والبـدائل للمشكـل الاقتصـادي ـ الاجتـماعي. وهـذا العجز السياسي تجلى في تزييف الديمقراطية وتزوير الانتخابات، وطغيان الحـزبية عـلى المصالـح العليا للبـلاد، واحتكار الحكم، ممـا أفسـح المجـال لـظهـور فئـة «المستوزرين» أو الوزراء المزمنين وانشعابية القيادات السياسية وتمزقها.

وقـد أدت التناحـرات والاختلافـات المصلحية في كـل من العراق وسـورية ومصر إلى ضعف الكفـاح من أجل الاستقـلال وتمكنت الدول الامـبريـاليـة من اختراق المجتمع العربي وإدامة تبعيته لها.

ونتيجة هذا الواقع، كان لا بد من ظهور حركات المعارضة التي تميزت بكونها تنظيمات مفتوحة موجهة إلى قواعد شعبية واسعة، مدعومة بتنظيمات مهنية ونقابية. كما أنها ذات انتماءات ايديولوجية عقائدية واضحة، وتتميز بالحضور القوي لأبناء الأقليات الدينية والإثنية، ومن ثم فقد بدأت بتسييس الجيش لمصلحتها وللإخلال بالتوازنات التقليدية بين القوى الاجتماعية.

ونتيجةً لعملية التسييس ـ التجذير، فقد وجدت الفئات الحاكمة في البلدان العربية الرئيسية نفسها مهددةً أكثر من أي وقت مضى. وفي محاولتها للحفاظ على الوضع القائم رأت أنها مدعوة إلى التحالف النهائي مع القوى الامبريالية، وإلى استعمال العنف والقمع بشكل متزايد وفي كل الاتجاهات.

وقد أصبح هذا العنف تياراً فكرياً بارزاً في أحزاب الطبقة الوسطى وتنظيماتها وأسلوباً رئيسياً في ممارساتها السياسية، وسيتحول إلى جزء أساسي من مؤسسات الدولة في ظل حكم العسكر في الخمسينيات.

ويعالج الفصل الثالث عصر هيمنة العسكر، بعد فشل الفئات الحاكمة في إضعاف المعارضة والقضاء عليها، وفي الحدّ من التيار الجذري (الراديكالي) الذي بدأ يطغى وينتشر بين فئات واسعة من السكان.

وقد كانت مهمة السيطرة على التيار الجذري وحل معادلة الاستقطاب السياسي والاجتماعي مهيَّأةً لطرف ثالث ليست له مصالح مباشرة في العملية الاقتصادية ـ السياسية غير مصلحته الخاصة الأنانية، ولذلك فهو أكثر حسماً وأشد بطشاً في الوصول إلى مآربه، وموحَّداً غير مشتت يسهل التعامل معه. ولم يكن يملك هذه المؤهلات في تلك الفترة غير ضباط الجيوش العربية.

وقد حصر المؤلف اهتمامه بدراسة ظاهرة الانقلابات العسكرية وأنظمة الحكم العسكرية التي تولدت منها لاستجلاء ملامح الوضع القائم الذي فرضته هذه الانقلابات ومصادر شرعيته (بعد الحرب العالمية الثانية).

وبرده على الكثير من المحللين الغربيين بأن العنف السياسي ظاهرة عامة ذات أبعاد تاريخية واجتماعية ـ نفسية في كل المجتمعات، يجد فروقات نوعية بين

العنف والنزاعات المسلحة التاريخية القديمة، وبين العنف والنزاعات المسلحة المتمثلة بالانقلابات العسكرية الحديثة، فهناك:

١ ـ التغيرات التي طرأت على الدولة ووظائفها، وخاصة التخصص في أداء وظائف الدولة.

٢ ـ إن العنف في حالات الانقلابات لا ينتهي عند تحقيق غرض معين، بل يتحول إلى غرض بحد ذاته.

٣ ـ إذا كان العنف السياسي المسلح في الدول القديمة يرمي إلى فرض نظام حكم معين، فإن العنف السياسي المسلح في ظل الامبريالية المعاصرة يرمي إلى الاستعباد الماكر المبطن الكامل.

٤ ـ إن ظاهرة الانقلابات العسكرية في العالم، وضمنه المشرق العربي، قد تعاظمت في وقت انحسار الاستعمار بعد الحرب العالمية الثانية ودخول الدول العربية في مرحلة الأمن الأميركي بعد أن مرت بمرحلة الأمن البريطاني وقبله العثماني، ويرى المؤلف أن العنف المسلح في مرحلة الأمن الأميركي أصبح قدراً مفروضاً على شعوب العالم الثالث، لا تستطيع الفكاك منه، ويؤدي إلى توسع الآلة العسكرية ويستنزف الأموال اللازمة لعملية التنمية. والعسكر الذين وصلوا إلى الحكم بالعنف لا بد أن يكافحوا في سبيل البقاء في الحكم بالعنف.

وقد كان الهدف المعلن هو تحقيق الأمن والاستقرار، لا لتبرير استيلائهم على السلطة فحسب، بل لتصفية كل المؤسسات الدستورية والديمقراطية في البلاد؛ إضافةً إلى حل الأحزاب وإن كان لا بد من وجودها فبالتضييق عليها وخنقها تدريجياً لصالح الحزب الحاكم أو التنظيم الذي يدعمه العسكر. كما حاول العسكر السيطرة على مصادر القوة العددية كالنقابات العمالية والاتحادات والتنظيمات المهنية حتى لا تتحول إلى مصدر للمنافسة أو جسر لبناء قوى منظمة جديدة خارج سيطرتهم. وأخيراً، عمد العسكر إلى السيطرة على مصدر القوة الاجتماعية المستمدة من ملكية الأرض والرأسمال والثروة وذلك بوضع قوانين

الإصلاح الزراعي، إضافة إلى تأميم البنوك والشركات الصناعية وشركات الخدمات الأساسية، وتصفية الطبقة المالكة القديمة.

ولتحقيق هذه الأهداف غير المعلنة، أقام العسكر تحالفات مع القوميين العقائديين ومع التكنوقراط اللاسياسيين الذين جاءوا كلهم من الطبقة الوسطى، والذين ينتمون إلى صغار الموظفين وصغار الملاك.

ويصل المؤلف في النهاية إلى أن الانقلابات العسكرية قد ساعدت، إن لم تكن قد تسببت بطريقة غير مباشرة، في مأساة العنف المسلح. حيث وصل عدد الانقلابات إلى ٣٠ خلال فترة ١٩٤٥ ـ ١٩٧٥، أي بمعدل انقلاب واحد في السنة. كما أن محصلة الاحتكار الفعال لمصادر القوة والثروة ستكون ميلاد طبقة جديدة، وهي الطبقة التي تملك الدولة، التي تملك كل شيء في المجتمع، ألا وهي «الدولة التسلطية المعاصرة».

ويحلل المؤلف في الفصل الرابع الأحداث التي وقعت منذ الخمسينات، والمتمثلة بصراع القوى الاجتماعية والسياسية الذي أطلق عقاله مجيء العسكر للحكم في المشرق العربي، وصبغ به المرحلة التاريخية التي أعقبته، وأطلق عليها «العقد المضطرب» الذي امتد من عام ١٩٥٨ إلى حزيران ١٩٦٧، ويشدد على الهزيمة كنقطة تحوُّل لأنها حلت إشكالية الناصرية كظاهرة: كمحاولة بدائية لمقاومة التبعية والهيمنة الامبريالية. وقد ترتب على هذه الهزيمة عدد من النتائج السلبية المدمرة التي تشكل الخلفية الأساسية لعصر الدولة التسلطية.

فبعد تعريف موجز للناصرية الممارسة والناصرية الظاهرة، عرض لأسباب الهزيمة المباشرة وغير المباشرة والتي منها: الاحتكار الفعال لمصادر القوة والسلطة في المجتمع الذي مارسه عبد الناصر وتبعه فيه عسكر بقية البلدان العربية وهو تفريغ معظم القضايا الحيوية ومعضلات التنمية وجهود التحرر العربي من محتواها السياسي كخطوة نحو استيعاب عملية التسييس ـ التجذير والسيطرة عليها. أما أكثر التفسيرات شيوعاً للأسباب المباشرة لهزيمة العرب في حزيران ١٩٦٧ فهي: أ ـ إن العرب لم يكونوا مستعدين للحرب. ب ـ إن إسرائيل

استغلت عنصر المفاجأة أحسن ما يكون الاستغلال. ج ـ إن إسرائيل استفادت من كونها البادئة بالهجوم.

وبعد عرضه لتبريرات الهزيمة يجد المؤلف أن البديل من هذه التبريرات يكون من خلال: تعبئة شاملة لقوى الشعب، واستخدام كفء للتقانة والتنظيم الحديث، ومشاركة واسعة من السكان في نظام الحكم وفي تحديد السياسات المتمثلة لمصالحهم واختيارها، الأسس الثلاثة التي ما زالت أغلب الأقطار العربية تفتقر إليها.

ثم استعرض مجرى الأحداث بعد حزيران ١٩٦٧ واستنتج، أنه بعد مرور أكثر من عشرين سنة على الهزيمة، توقفت الانقلابات العسكرية الناجحة والتي يرجع سببها إلى أن الدولة التسلطية ومؤسساتها قد تبلورت إلى درجة كافية خلال هذه الفترة، إلى درجة جعلت نجاح الانقلابات العسكرية (من النوع التقليدي) أكثر صعوبة. ثم تناول حركة المقاومة الفلسطينية منذ عام ١٩٦٧ وحتى الانتفاضة ١٩٨٧ والمواقف التي اتخذتها منظمة التحرير في الدخول في عملية التصفية والتي يعتبرها دليلاً على العجز السياسي والايديولوجي للمنظمة.

وينتقل إلى هيمنة التيار اليميني المحافظ بعد القضاء على المعارضة المنظمة وتنظيماتها التي حاولت الناصرية ـ الممارسة من خلالها تحقيق الانجراف نحو اليسار.

ثم تناول مرحلة الأمن العبراني منذ حرب حزيران ١٩٦٧ وحتى دخولها بيروت عام ١٩٨٢ وتوصل إلى أن إسرائيل قد أصبحت قوة إقليمية مؤثرة طالما بقي الوضع العربي الحالي مخترقاً من القوى الامبريالية، ويقل تأثيرها أو يزول عندما يقل الاختراق الامبريالي أو يزول، ثم استعرض المؤلف محاولات شق صفوف الحركة النقابية العمالية والأحزاب الاشتراكية وأشكال الحرب الباردة التي اعتمدتها الامبريالية؛ وأهمها:

١ ـ دعم أنظمة الحكم الرجعية التي تستند إلى البطش والإرهاب ومُعاداة الثورة.

٢ ـ التدخل العسكري المباشر إذا فشلت أساليب الضغط الأخرى السياسية والاقتصادية.

٣ ـ تشجيع الانقلابات العسكرية.

٤ ـ زعزعة النظام وإرباكه سياسياً واقتصادياً تمهيداً لإزاحته عسكرياً أو إسقاطه مدنياً.

ويشدد في خاتمة الفصل على دراسة نموذج الدولة التسلطية وتقديم البدائل لمواجهة الاختراق الامبريالي للمشرق، وافتقار الدول العربية إلى ثلاثة أمور:

١ ـ افتقدت حركات المعارضة العربية البدائل الصريحة المتمفصلة بشكل موضوعي للواقع العربي والدولي (القومي الوحدوي والاشتراكي).

٢ ـ فقدان حركات المعارضة ـ يسارية أو يمينية ـ المحتوى الديمقراطي.

٣ ـ افتقرت المعارضة إلى فهم التطورات الأخيرة التي أحدثتها الدولة التسلطية في مجرى حياة الناس اليومية، والتغيرات التي طرأت على الاقتصاد والحياة المعيشية واستيعاب ذلك.

ويستنتج المؤلف أن العسكر قد قضى على التجربة الليبرالية. وتبنّي نموذج الدولة التسلطية (في الستينات) كان في تقديره تعبيراً عن الفشل في تكامل فئات الطبقة الوسطى واندماجها في مجتمع التجربة الليبرالية الإصلاحية، و«أن الدولة التسلطية تطرح نفسها بديلاً عن مؤسسات المجتمع المدني وتصبح الرابطة الوحيدة بين العشائر والملل والعائلات كتنظيمات للمواطنين المفتتين إلى ذرات تحكمهم المصلحة الآنية وغريزة النجاة بالذات في خضم طوفان الإرهاب المنظم للدولة».

«إن هذه الأوضاع مجتمعة تجعل من الدولة التسلطية ومؤسساتها بؤرة الصراع الاجتماعي كوسيط بين الجماعات والقوى الاجتماعية المتنافسة المتصارعة، وكأداة لجمع هذا الشتات باستقلال نسبي عنها جميعاً، وكهدف يسعى الجميع إلى الاستيلاء عليه. فمن يستولي على الدولة يستولي على

المجتمع، بغض النظر عن الشرعية وعن القانون، ومن يمتلك مفاتيح السلطة يمتلك مفاتيح الثروة والجاه».

يتناول الفصل الخامس مؤسسات الدولة التسلطية، حيث يركز المؤلف على السياسات التي أدت إلى قيام الدولة التسلطية في المشرق العربي والتي تمثل جزءًا من التيار الكوني. ويعتبر أن مركزية دور الدولة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية وهي دور الإنفاق الحكومي كمحرك أساسي للاقتصاد الوطني مقاساً كنسبة من الناتج المحلي الإجمالي، تعكس إحدى ظاهرات التيار الكوني. ثم ينتقل ليعرض ثلاثة نماذج فرعية للدولة التسلطية بواسطة أربعة مقاييس أساسية وهي: ١ ـ نوع النخبة أو الفئات الحاكمة. ٢ ـ مستوى بقرطة الاقتصاد (أي درجة هيمنة القطاع العام على الاقتصاد). ٣ ـ مستوى اندماج الاقتصاد في نظام العالم الاقتصادي. ٤ ـ نوع التحالف الاستراتيجي بين النظام المحلي والقوى الامبريالية العظمى في توازنات القوى الاقليمية المتغيرة.

ولتأكيد شمولية نموذج الدولة التسلطية، في الوطن العربي، يعتبر أن جميع الأقطار العربية دخلت في ترتيبات الدولة التسلطية إما عن طريق الانقلابات العسكرية والحروب الأهلية، أو عن طريق الانفتاح الاقتصادي والسياسي على الغرب. وأن محور الترتيبات المؤسسية هو حل إشكالية الشرعية في نظام الحكم والتي من أبعادها تبرير شرعية الدولة القطرية في ظل الادعاء بالعمل نحو توحيد البلدان العربية وتبرير شرعية القبول بالنظم والقوانين الوضعية الدستورية ـ الديمقراطية، وتبرير شرعية اللجوء إلى الاحتكار الفعال لمصادر القوة والثروة في المجتمع باللجوء إلى الرموز التقليدية ـ التراثية؛ بحيث بات تأكيد الشرعية التقليدية الهدف الرئيسي للنظم الحاكمة في المشرق.

وتكتسب الشرعية التقليدية في أقطار المشرق العربي أهمية استثنائية لغياب التنظيمات المجتمعية الممثلة لمصالح السكان كالأحزاب الايديولوجية والمنظمات المهنية. وبالتالي، فهي ترتكز على «التضامنيات التي تتشكل امتداداً لأجهزة الدولة ووسيلة فعالة، أو بالغة الفاعلية، للضبط الاجتماعي ولسيطرة الدولة على الاقتصاد والمجتمع».

ويحدد المؤلف ٧ تضامنيات (في ظل الدولة التسلطية المعاصرة) لعبت أدواراً هامة في حياة المشرق السياسية. وهي: ١) البيروقراطية المركزية العليا للدولة، ٢) إتحادات الغرف التجارية والصناعية الممثلة لكبار الملاك وكبار التجار، ٣) المؤسسة العسكرية، ٤) المؤسسة الدينية وتنظيماتها، ٥) الجمعيات المهنية لفئات الطبقة الوسطى ٦) إتحادات نقابات العمال والحرفيين، ٧) التكتلات الفلاحية، أو غير الحضرية (البدوية ـ القبلية).

ويعتبر المؤلف أن فترة الستينات والسبعينات (١٩٦٥ ـ ١٩٧٥) كانت المرحلة الحاسمة في تطور مؤسسات الدولة التسلطية وتبلورها في جميع البلدان العربية. وقد عرض تطور أحد أهم هذه المؤسسات وهي الإدارة المركزية أو الحكومة، في كل من مصر والسعودية. ثم تناول الإجراءات الحاسمة في تبلور مؤسسات الدولة في كل من مصر والعراق وسورية، واستنتج:

أولاً: توسع القطاع الحكومي والعام في بداية عهد الاستقلال توسعاً بطيئاً، وتركز النشاط الاقتصادي في القطاع الخاص والمشترك.

ثانياً: تمثل الفترة بين سنتي ٩٥٤ و١٩٦٦ المرحلة الحاسمة في تبني مشروع الدولة التسلطية. بدءًا ببقرطة القطاع الزراعي، ثم بدء حملة التمصير بعد حرب السويس وانتهاءً بالخطة الخمسية الأولى ١٩٥٩.

ثالثاً: إن توسعة القطاع العام والجهاز المركزي للدولة، أملته اعتبارات سياسية متصلة بالسياسة العليا للدولة والتي أدت في النهاية إلى تحقيق الاحتكار الفعال لمصادر القوة والسلطة في المجتمع.

ويعتبر المؤلف أن الهدف الرئيسي من تحويل الاقتصاد الوطني إلى ملكية الدولة كان تصفية الطبقة المالكة القديمة وضمان السيطرة الكاملة على المجتمع. وإن ما حصل هو التأميم مع بقاء العلاقات الاستغلالية الرأسمالية التابعة قائمة. وهذا ما يؤدي إلى بروز عدد من الإشكاليات أبرزها «الأزمة الفسكالية» أو «السنمالية»، والتي تنبع من التناقض الضروري بين وظيفة الدولة الجديدة في إحداث التراكم الرأسمالي وتوفير الفائض الاجتماعي.

ويختم الفصل بالقول «إن هناك نخبة حاكمة ملتفة حول شخص القائد أو الحزب القائد، وهناك نخبة مسيطرة في مجالات الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية ملتفّة حول الأولى. ولكن هناك الطبقة المستفيدة، أي الطبقة المكونة من شرائح الفئات الوسطى الواسعة التي استفادت من سياسات الدولة التسلطية، على الرغم من وقوعها في كثير من الأحيان فريسةً وهدفاً لقمع النخب الحاكمة».

ويتناول الفصل السادس المسألة الزراعية وترييف المدن. ويعتبر المؤلف أن الإصلاح الزراعي هو أحد أعمدة الدولة التسلطية بسبب اعتماد الاقتصاد على الزراعة، ومن ثم فهو أول إجراء استهدف الطبقة الحاكمة القديمة ونظامها الاقتصادي.

وقد تضمن الفصل تحليلاً لعلاقات الإنتاج التقليدية في ريف المشرق، وبروز ظاهرة إفقار الريف والخلل في توزيع الدخل القومي، والتحضر دون تصنيع، المتمثل بظاهرة ترييف المدن.

ويخلص المؤلف إلى أن حكم العسكر أخفق في إخراج المشرق العربي من دوامة الاختراق الامبريالي الذي اتخذ أشكالاً مختلفة (متطورة ومتخلفة)، ودخل العسكر كمساهمين فعالين في اللعبة السياسية المخترقة. ويلخص محصلة حكمهم بين ١٩٥٠ و ١٩٧٠ بالنتائج التالية:

أولاً: أدى توسع دور الدولة في الاقتصاد والمجتمع إلى تسلطها وتسيُّدها عليه. إلا أن الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية لم يصحبها تطوير صيغة الحكم السياسية، بل جاءت مصحوبة بالتطورات التالية:

- أزمة رسمالية نتيجة الزيادة المستمرة في الإنفاق الحكومي للوفاء بالتزامات الدولة تجاه التضامنيات وقوى الضغط المتجددة.

- الخلل البنائي المتمثل بالتحيز في توزيع الدخل لمصلحة الحضر على حساب الريف، والاستغلال المضاعف للفلاحين من خلال السياسات السعرية

للدولة، وهو ما أدى إلى إفقار الريف وتهجير نسبة كبيرة من الفلاحين إلى المدن وخلق ظاهرة تريف المدن.

ـ الإنفاق غير المتوازن والكبير على التسليح العسكري العبثي وعلى أجهزة الأمن ومنظوماته، الأمر الذي خلق دولاً للمخابرات داخل الدولة.

ثانياً: إن البقرطة غير مرهونة بتوسع القطاع العام إنما هي سمة عامة لتدخل الدولة الواسع في الاقتصاد والمجتمع وتتحول إلى تسلط واستبداد في غياب الضوابط الدستورية التي تضمن سيطرة مؤسسات المجتمع المدني على الدولة.

ثالثاً: إن سياسات الإصلاح الزراعي قد وسعت من سيطرة الدولة على القطاع الزراعي، كما أن برامج الإصلاح الزراعي، بالرغم من نجاحها في تقليص حجم الملكيات الكبيرة، إلا أنها فشلت في تحقيق العدالة والمساواة في الدخل. وقد أدت هذه البرامج إلى تفتت مريع في الملكيات الزراعية، وهو ما جعلها غير إنتاجية ودفع الفلاحين نحو تعريض أنفسهم إلى المزيد من الاستغلال باللجوء إلى الإيجار للحصول على دخل إضافي.

رابعاً: إن التحرك الاجتماعي الصاعد المتولد من سياسات الدولة التسلطية البيروقراطية يخلق توترات متزايدة بين الطبقة المستفيدة والنخبتين المسيطرة والحاكمة. ومصدر هذه التوترات هو ميل سياسات الدولة التسلطية إلى خلق ركود اقتصادي، اجتماعي وحضاري، وميل القوى الاجتماعية المتحررة من الطبقة المستفيدة (فئات الطبقة الوسطى) إلى المطالبة بمزيد من المساهمة السياسية، وبحقها في تحويل مكاسبها المادية نتيجة التحرك الاجتماعي الصاعد إلى مكانة اجتماعية وارتقاء السلم الاجتماعي.

ويعتبر المؤلف أن ديناميات العلاقة بين الطبقات الاجتماعية والنخبة الحاكمة تفرض على الأخيرة واحداً من بين ثلاثة خيارات للخروج من أزمة التسلطية ـ البقرطة:

ـ **الأول**: هو لجوء الدولة إلى مزيد من الإرهاب ومزيد من القيود، الأمر

الذي يؤدي إلى تكلس الوضع الاقتصادي المتأزم، ولكنه يؤجل انفجار الوضع السياسي.

ـ **الثاني**: هو اختلاق المبررات لنزاعات إقليمية وتخويف السكان ببعبع الأمن القومي أو تأليب القوى الاجتماعية لإشعال فتنة طائفية، تعطل حل الأزمة في المدى القريب.

ـ والمخرج **الثالث**: هو معالجة الوضع المتأزم بانفراجات جزئية عن طريق اتباع سياسات مرنة وإضفاء صفة الشرعية على الوضع القائم من خلال دساتير وانتخابات مقيدة.

وتهدف الدولة التسلطية من وراء هذه الانفراجات الجزئية إلى إعطاء الانطباع بأن هناك تحولات جذرية قد حدثت في نظام الحكم والنظام الاقتصادي، وهي في الحقيقة لا تتطلب إلا مجالاً أوسع للمناورة، ولكسب الوقت بتأجيل انفجار القنابل السياسية الموقوتة التي خلفتها سياساتها الماضية.

يقدم المؤلف في الفصل السابع دراسةً للمجتمع الجماهيري في المشرق العربي، الذي يعتبره محصلة ديناميبة لأحداث وظواهر محددة ومتصل بعضها بالبعض الآخر. ثم يحدد مجموعة روافد للمجتمع الجماهيري في الغرب، منها: ١ ـ الثقافة الجماهيرية، ٢ ـ التحضر الواسع النطاق، ٣ ـ الفوردية من حيث هي تطوير في نمط الإنتاج الرأسمالي، ٤ ـ هيمنة قطاع الخدمات ونمو الطبقات الوسطى، ٥ ـ تعاظم دور الدولة البيروقراطية الذي أتاح المجال لظهور الدولة التسلطية، ٦ ـ الامبريالية وظهور النظام الاقتصادي العالمي الجديد.

أما بالنسبة للروافد الرئيسية في تطور المجتمع الجماهيري في المشرق العربي، فلم تكن متزامنة بالشكل الذي حدث في العالم الأول.

فقد كان الرافد السادس أسبق تاريخياً في ظهور المجتمع الجماهيري في المشرق. يليه الرافد الأول المتمثل بإدخال نظام التعليم الرسمي الحديث على نطاق واسع، المتزامن مع الاتجاه إلى التوسع في القطاع العام والخدمات الحكومية الحديثة والذي أدى إلى تعاظم دور الدولة المركزية واتجاهها نحو

التسلطية (الرافد الخامس)، ثم يأتي الرافد الثاني في المرتبة الثالثة وهو ارتفاع معدلات نمو السكان الحضر في أغلب بلدان المشرق العربي في الستينات والسبعينات والذي جاء نتيجة الطفرة النفطية في أوائل السبعينات. إلا أن هذه الطفرة لم تؤدِ إلى توسع كبير في التصنيع بقدر ما أدت إلى اتساع قطاع الخدمات وازدهار مِهَن الطبقات الوسطى. أي أن الذي حدث هو امتداد الفوردية إلى بعض قطاعات الاقتصاد وإلى القطاع الدينامي.

ثم يقدم المؤلف إحصاءات مفصلة حول الزيادة في نسب التعليم الثانوي والجامعي اللذين سيشكلان المصدر الرئيسي لمهن الطبقات الوسطى حيث تزايدت النسبة إلى ثلاثة أضعاف في ثلاث عشرة سنة من ١٩٧٣ إلى ١٩٨٤.

ويستنتج أن سياسات الدولة المركزية في مرحلة ما بعد الاستقلال أدت دوراً كبيراً في التنظيم السياسي للتشكيلات الطبقية في المشرق العربي من خلال تمويل التعليم الثانوي والجامعي، ودعم فئات الطبقات الوسطى ومهنها في سياساتها التوظيفية.

أما بالنسبة لتركيبة القوى العاملة في المشرق العربي، فقد شهد قطاع الخدمات توسعاً ملحوظاً تراوح بين الثلث في البلدان الزراعية و٦٥٪ في الأقطار الحضرية أو ذات الاقتصاد النفطي.

كما أن طبيعة العمل وشكل القوى العاملة وبنيتها قد تغيرت وتحولت بشكل كبير جداً، بفعل ديناميكيات المجتمع الجماهيري، والثورة الصناعية الثالثة المتمثلة بالالكترونيات، والاتجاه إلى مأللة العمل الذي شهده المشرق في العقد الأخير فقط. ومن ثم تناول الطبقات الوسطى من حيث الحجم والنوع. فمنها ما يطلق عليها الطبقات الوسطى القديمة والتي تمثل الذين يعملون لحسابهم في قطاع الخدمات والزراعة، وهناك الطبقات الوسطى الجديدة، وتوصف بالجدة لحاجة من يريد الانخراط في مهنها إلى التأهيل العالي. وفئات أخرى تدخل إلى قطاع الخدمات مع تفاوت في مستوى التحصيل العلمي اللازم للدخول فيها.

ويرى أنه تحت تأثير سياسات الدولة في الزراعة وتوسيع القطاع العام،

ظهر تناقص في أعداد الفلاحين المتوسطين أو أغنيائهم، بينما شجعت سياسات الانفتاح الاقتصادي على توسع فئة تجار التجزئة وأصحاب الدكاكين المستقلين.

إلا أن المؤلف لا يتوقع أن تضمحل الطبقات القديمة نظراً للسياسات الزراعية المشتركة، والتسهيلات الضرائبية، ودعم التشريعات المانعة للاحتكار.

ويتناول الفصل الثامن حضارة الطبقة الوسطى التي يعتبرها المؤلف حضارة المجتمع الجماهيري، والتي ربت وترعرعت في ظل القومية الليبرالية التي حكمت المشرق ما بعد الحرب العالمية الأولى وخلال عصر الكفاح من أجل الاستقلال.

وهذه الحضارة تشمل المجتمع كله بكل فئاته الطبقية ـ في النوعين ـ من أنظمة الحكم السائد في المشرق العربي، النوع الذي قضى فيه العسكر على الطبقات المالكة القديمة، والنوع الآخر الذي ما زال يحكمه الملوك والأمراء التقليديون.

ويعتبر المؤلف أن أساس هذه الحضارة هو الثقافة الجماهيرية ـ الاستهلاك الجماهيري، التي تتميز بانتشار التعليم المجاني المنظم، والتأثير البالغ لوسائل الإعلام وانتشار الكتاب وتحسن مستوى المعيشة، إلا أن ذلك أدى إلى طغيان الاستهلاك المتعي (Pecuniary Consumption) على القيم الاجتماعية الأصيلة التي كانت سائدة في السابق. وخلق نوعاً غريباً من الثقافة هي الثقافة الاستهلاكية. ثم اتسمت بالنزعة السوقية أي أن الثقافة ومنتوجاتها تحولت إلى سلع معروضة للبيع والشراء بقصد الحصول على أكبر قدر من الربح في المقام الأول. أي بمعنى آخر أصبحت النزعة السوقية امتداداً للإنتاج السلعي الرأسمالي إلى ميدان الثقافة على نطاق امتداد واسع ومركز سلعي.

ثم يتناول عناصر الثقافة التي يلخصها حسب عرض «مايك فذرستون» بثلاثة:

الأول: الجانب المادي، الذي يبحث باستمرار عن أسواق جديدة واسعة للسلع الاستهلاكية، وهذه السلع تملك قيمة استعمالية إضافية متصورة ورمزية.

الثاني: هو أن السلع تصبح قابلة للبيع والشراء والتبادل، بتحويلها إلى صور ذهنية أخرى: القائد السياسي يتحول إلى بطل قومي، ورجل المجتمع يتحول إلى قائد سياسي.

الثالث: الاستعمال اليومي للسلع مع التأكيد على أن يتطلب إعادة تصميم أو إعادة تصور للفرد المستهلك.

ويرى المؤلف أن الهدف من تشجيع الدولة التسلطية في المشرق العربي للثقافة الاستهلاكية، هو منع الأفراد والجماعات المحلية من تكوين الحركات الاجتماعية والسياسية، وتكوين الأحزاب المهنية النقابية المستقلة عن سلطة الدولة.

وبالنسبة لمستقبل التنمية في المنطقة في ظل حضارة الطبقات الوسطى، فيعتبره المؤلف مستقبلاً كئيباً، لأن بلدان المشرق العربي قد دخلت المجتمع الجماهيري عن طريق التعرض للتجربة الاستعمارية، كامتداد امبريالي للفوردية التايلورية، وتبعها الاستهلاك الجماهيري ليس لما تنتجه هي محلياً من السلع الاستهلاكية، وإنما لما ينتجه الآخرون وخاصة دول المركز الامبريالي.

ونتيجةً لاتباع سياسة الانفتاح الاقتصادي، أي إزالة قيود الاستيراد والتقليل من التسهيلات الضريبية للصناعة المحلية، الأمر الذي أدى إلى ازدهار السوق السوداء بمعنى الاقتصاد المتوازي الذي يقع خارج سلطة الاقتصاد الرسمي وبمعرفة الدولة ورضاها. والذي عزته الدولة إلى الخروج بالمجتمع من الركود السياسي الاقتصادي والاجتماعي.

ومن ناحية ثانية، يخلص المؤلف إلى أن مخرج التنمية المستقلة لدول المشرق العربي يكمن بفك الارتباط بالنظام الاقتصادي العالمي، أي إقامة تبادل متكافىء مع العالم الخارجي والاقتصادي الكوني، ووضع إطار استراتيجي لهذه التنمية يتجاوز حدود البلدان القطرية وإمكاناتها.

ويتضمن الفصل التاسع دراسة حول التسلطية والحداثة انطلاقاً من التعريف بالحداثة، مروراً بالتيارين الماركسي والمثالي المناهضين للحضارة

البورجوازية. ومن ثم دراسة تيارات الحداثة التي سادت مدن المشرق العربي ومراكزه الحضرية وانتهافء باقتراح نموذج لاستراتيجية التحرير الثقافي.

ينطلق المؤلف من نتائج الفصول السابقة بأن المجتمع الجماهيري والدولة التسلطية ليسا سوى نتاج لعملية بنائية مرّت في اختمار تاريخي طويل، حيث تظهر الدولة التسلطية وعملياتها الضرورية للوعي الاجتماعي من خلال أطر فكرية وثقافية يطلق عليها لفظ الحداثة. من هذا المنطلق، تكتسب الحداثة مشروعيتها من حيث هي موضوع للبحث في التسلطية ومن حيث كونها أداة محتملة للتحرير الثقافي والتحرر الإنساني.

ثم يتناول التيارين: الاشتراكي الذي مثله ماركس وانغلز خير تمثيل، والمثالي الذي انطلقت منه المذاهب الرومانسية والذي يعتبر نيتشه أحد أهم ممثليه. ويستنتج أن مناهضة هذين التيارين من الحداثة المعاصرة لثقافة الطبقات الوسطى لم تقتصر على الفكر والصراع السياسي فقط، بل امتدت لتشمل البناء الفوقي للمجتمع. فالتيار الماركسي انتهى بإشكالية المطابقة بين البناء التحتي (المادي - الاقتصادي) والبناء الفوقي (الايديولوجيا والسياسة والقانون والفكر والعلوم وأدوات الإنتاج الثقافي) التي ينطوي عليها مفهوم نمط الإنتاج. فيما التيار المثالي المتمثل بنيتشه، والذي تساهم كتابات مؤيديه بصورة مباشرة أو غير مباشرة في تآكل روح مناهضة البرجوازية وحضارة الطبقات الوسطى بثقافتها الاستهلاكية، وتوفر تالياً الأدوات الفكرية للاندماج في المجتمع الرأسمالي في المرحلة الفوردية الكونية.

ثم قدم دراسة لتيارات الحداثة في المشرق العربي (العلمانية، القومية، الاشتراكية). وكان أبرزها التيار التوفيقي بقيادة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وشكيب أرسلان وعبد الرحمن الكواكبي. وتمثلت توفيقية هذا التيار في الدعوة إلى الجمع بين الأحسنين: أحسن ما في التراث وأحسن ما في الحضارة الغربية. وإلى تجديد الفكر الديني ليتناسب مع هذه الفكرة.

ويختصر عبد الله العروي التيارات الثلاثة بثلاث شخصيات (الشيخ) محمد

عبده و(السياسي الليبرالي) أحمد لطفي السيد و(داعية التقنية) سلامة موسى.

ومن خلال سعيهم لفهم الوعي العربي وفهم الغرب معاً، تتولد الايديولوجيات المهيمنة في الإنتاج الثقافي في المشرق العربي. ومن ثم يخلص المؤلف إلى أن الإنتاج الثقافي في المشرق العربي، منذ الستينات، أصبح إنتاجاً ثقافياً تابعاً يجسد بشكل محزن حالة الاختراق الامبريالي التي ما زال يعيشها.

ويعرض ثلاث مقولات تقوم لتبرير هذا الضعف: ١ ـ مقولة غربة الحداثة عن التراث. ٢ ـ مقولة إسلامية الجماهير وعلمانية النخبة. ٣ ـ مقولة انتشار التعصب والزهد في فترات الأزمات الخانقة التي تمر بها الأمم.

وفي استراتيجية التحرير الثقافي يرى المؤلف «أن الخطوة الأولى في التحرير الثقافي هي التخلي عن فكرة الجماهير ـ الثقافة الجماهيرية (الآخر الرهيب، المخيف، غير المعلوم المجهول)، عندما نبدأ بالاهتمام بالبشر في علاقاتهم الواقعية فإننا، نأخذ المعنى من التجربة ونحوله إلى فعل، فهو إذن خطوة أخرى في نمو الوعي ونمو الثقافة».

ومن ثم، فإن «الثقافة الداعية إلى التحرير لا بد أن تأتي من العودة إلى الجماعة وأساليب التعبير الجمعية المشتركة على حساب تدخل الدولة المركزية وتقنينها الهائل لوسائل التعبير الثقافي. وهذا يعني أن دمقرطة النظام السياسي والنظام الاقتصادي لا بد أن تكون مصحوبة بدمقرطة الثقافة؛ أي أن انعتاق البشر من الحاجة المادية لا بد أن يكون مصحوباً بانعتاقهم من عبودية الآلة وعبودية المال».

وأخيراً، يعتبر المؤلف أن الظرف التاريخي الملائم للإنتاج الثقافي الداعي إلى التحرير، هو ظهور أممّية جديدة بعيدة عن التعصب القومي والعرقي والاثني - الديني.

أما الفصل العاشر، فهو عبارة عن خلاصة واستنتاجات للكتاب، ذيّله المؤلف بوجهة نظر حول مستقبل التسلطية في المشرق العربي.

فبعد تعريفه بمضمون التسلطية وتلخيصه لأسباب فشل التجربة الليبرالية، ودراسة علاقة الدولة التسلطية بالتضامنيات، يجيب المؤلف على تساؤل حول مستقبل التسلطية في المشرق العربي وإمكانية الانتقال إلى الديمقراطية.

فبالنسبة لمستقبل التسلطية، يعتبر المؤلف أن التسلطية ليست مرحلة انتقالية بل هي عنصر أصيل في المجتمع، من حيث هي أسلوب في الحكم ومنهاج في الحياة وطريقة سيطرة في التفكير، إذ إنها مرتبطة بالعوامل البنائية المتأصلة في الاقتصاد والمجتمع.

«إن التغييرات التي حصلت في الأقطار العربية نحو الديمقراطية الانفتاحية ما هي إلا تغيير في نموذج فرعي للتسلطية إلى نموذج فرعي آخر». وإن التأرجح بين النماذج هدفه ترضية السكان المطالبين بمزيد من الديمقراطية البرلمانية ذات الضمانات الدستورية.

إلا أن الانتقال إلى الديمقراطية الحقيقية يجب أن لا يُفهم بعدم قدرة النخبة الحاكمة على اتخاذ مثل هذا القرار، «فهي قادرة بالفعل، ولكنها تخضع في قرارها إلى منطق العلاقات الاقتصادية والاجتماعية داخلياً، وإلى منطق استخراج المعنى للأشياء وتوزيعه في المجتمع».

ويخلص المؤلف إلى «أن التحول إلى الديمقراطية يجب أن يكون مصحوباً بتكوين أممية جديدة حول ميثاق حقوق الإنسان والحاجات والمقاصد الإنسانية التي تحددها القوى السياسية والاجتماعية الديمقراطية في كل بلد. هذه الأممية هي البديل الحقيقي لنظام العالم الجديد الذي يقوم على تسلط قوة امبريالية عظمى واحدة، وعلى العنف المسلح ودورات الكساد ودورات الازدهار ودورات الانحسار».

ويضيف: «إن استراتيجية التحرير الثقافي يمكن تصورها على أنها إنتاج المعنى للأشياء وللأوضاع وللعلاقات بين البشر وتوزيعه بدون قيود الدولة والإنتاج الرأسمالي الذي يهدف إلى الربح المادي وتعظيمه. وبالرغم من أن انتشار الإنتاج الثقافي على مستوى كوني، بفضل التقانة العليا، قد استعمل وما

زال، كأداة لتسويق قيم واتجاهات الغرب الرأسمالي، إلا أنه يمكن أن تستثمر التقانة العليا بالكفاءة نفسها لتحرير الشعوب، وتأصيل ثقافاتها في تراثها الجمعي، وإشاعة روح التآخي الأممي الجديد بينها».

ويختم المؤلف كتابه بملحق تاريخي تناول فيه التسلسل الزمني للأحداث التاريخية الكبرى بين عامي ١٩١٩ و ١٩٨٩.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

البنية البطركية (*)

قراءة أحمد موصللي

تتصدر الكتاب مقدمتان، واحدة بالعربية للنص المترجم وأخرى بالانكليزية للنص الأصلي، ويتألف الكتاب من عشرة فصول.

يعزو المؤلف في المقدمة انتكاسات المجتمع العربي إلى فرض أشكال السلطنة الحديثة واستمرار التركيب البطركي وتوكيد الشخصية البطركية. في البدء يفترض الكاتب أن السلطة، سواء كانت مادية أو روحية أو نفسية، تستمد شرعيتها من قدرتها على تأمين واستمرار القيم والعلاقات البطركية. أما النظام البطركي فيرتكز على المرأة التي تمثل في الوقت نفسه نقطة ضعفه ووسيلة استمراره. وعندما تصبح المرأة قادرة على الرفض والمقاومة تتزعزع أسس ذلك النظام وتتخلخل شرعيته. فشرط تحرير المجتمع، إذن، تحرير المرأة الذي له أولوية على غيره لأن هذا يقلب تكوين الرجل البطركي. وبما أن العلاقة بين الرجل والمرأة تتمحور حول الجنس فيجب تحويلها إلى علاقة جديدة قائمة على العقلانية والمصلحة الاجتماعية. فلا تحرير حقيقياً إلّا بتحريرها أثناء الصراع لتحرير المجتمع. فالدكتور شرابي يريد تحرير المرأة قبل التوصل إلى تحرير المجتمع ضارباً عرض الحائط بالظروف الموضوعية ونافياً حقائق تاريخية ونظرية.

(*) قراءة نقدية لكتاب الدكتور هشام شرابي: البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧).

فالغرب، مثلاً، نظّر لتحرير المرأة لعدة قرون قبل تحريرها الفعلي من السلطة البطركية وبعد تحريره من فلسفات وفكر العصر الوسيط ومؤسساته الدينية والسياسية والتقليدية. وما تزال المرأة إلى اليوم غير محررة بصورة كاملة لكنها تقدمت شوطاً كبيراً، فدخلت ميدان العمل ونافست الرجل وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية حيث أدى النقص في القوى العاملة، بسبب الحروب، إلى دخولها سوق العمل وبالتالي حصولها على قدرة شرائية وبالتالي شخصية معنوية وحقوق متساوية قانونياً. وتعاطت السلطة الرأسمالية في الغرب مع المرأة من حيث هي منتجة ومستهلكة مما أدى إلى تغيرات في الاقتصاد وبالتالي في المجتمع.

ويحدد المؤلف غاية الكتاب في نقد النظام البطركي الذي أضاع ثلاثة أهداف تاريخية (الوحدة، والتنمية الاقتصادية القومية، وبناء مجتمع ديمقراطي حر وعادل) من أجل مجابهته وكشف حقيقته وتجاوزه بالفكر والممارسة.

في مقدمة النص الانكليزي المترجم يضيف إلى هذا هدفاً آخر هو إيجاد إطار تحليلي وفهم نظري ونهج يتيح تحليل مختلف الوقائع والظواهر والمعطيات من منطق اجتماعي شامل. وتستند قراءة هشام شرابي إلى مفهومات ونماذج غير معنية مباشرة أو بصورة غير مباشرة بالفكر العربي أو الإسلامي بل مشتقة من نظريات وتجارب تاريخية لا تمتّ إلى واقع أمتنا بصلة. ويفترض المؤلف ضرورة تجاوز النظام البطركي المهيمن وتقديم أسس مستقلة (؟) لنقده لأن الخطاب البطركي الحديث، سواءاً كان علمانياً أو دينياً مرتبط بالضرورة بالنمط البطركي المهيمن.

إلّا أن المؤلف يتبع منهجية انتقائية وغير علمية ويحاول توظيف المفاهيم الشائعة مثل مفهومي المجتمع والتاريخ (كما عبر عنهما ماركس وهيغل وغيرهما)، محاولاً إبراز عامل الثقافة والبنى الفوقية بالرغم من أن العالم الإسلامي (ومعه العالم الثالث) يعاني أساساً من المشاكل الاقتصادية عينها: سوء الإنتاج والتوزيع والبطالة وبؤس نقل التكنولوجيا.

يركّب المؤلف في الفصل الأول مفهوم المجتمع البطركي الحديث على

الحداثة والنظام البطركي. وهذه المقولة هي مقولة تحليلية ونموذج مجرد ومبدأ تفسيري ونظرية مكتملة، وتشير إلى البنى الاجتماعية الكلية كالدولة، والجزئية كالعائلة.

فالنظام البطركي يشير إلى المجتمع التقليدي، بينما تشير الحداثة إلى التطور في أوروبا الغربية. وعليه، فالمجتمع البطركي الحديث هو «نتاج هيمنة أوروبا الحديثة». ولأن البنى البطركية للمجتمع العربي لم يتم تجاوزها، فقد اكتسبت أشكالاً مشوهة ملقحة بالحداثة، لأن النهضة العربية فشلت في تحطيم أشكال النظام البطركي وعلاقاته الضمنية. ولهذا، فالمجتمع البطركي الحديث ليس محلياً ولا حديثاً ولا تقليدياً. فهذا المجتمع يقوم على نظام بطركي تقليدي وعلى تبعية: فهو مجتمع كلي وكيان تاريخي تبلور بتأثير قوى داخلية وخارجية وبسبب تعذر نشوء طبقة بورجوازية تامة النمو وطبقة عاملة حقيقية، كل هذا أدى إلى نشوء طبقة هجينة في أواسط القرن العشرين مهيمنة على المجتمع البطركي الحديث. وتتطابق فترة نشوء هذا المجتمع مع تأثير الغرب في حياة العرب. لكن، في الواقع، الذي يغفل عنه المؤلف، أن العلاقة بين الاثنين ليست مجرد تطابق بل إن أحدهما، الاستعمار والامبريالية، أدى إلى ولادة المجتمع البطركي إما بسبب الحكم المباشر أو إنشاء نخب منقطعة عن ماضيها وغير قادرة على التحكم بحاضرها ومستقبلها.

ويعترف الكاتب بأن المرحلة العثمانية منذ أواسط القرن التاسع عشر تشكل خطاً فاصلاً بين تاريخين، عصر الانحطاط وعصر النهضة، إلّا أنه يفترض أن النهضة لم تشكل انقطاعاً ثقافياً عاماً عن الماضي والبنى الموروثة في ميدان الفكر والتنظيم الاجتماعي. ولهذا افتقر المجتمع البطركي الحديث إلى القوة الداخلية والوعي الذاتي وهو ما تتسم به البنى الاجتماعية الحديثة. ومن سمات هذا المجتمع الذي تركبت علاقاته على أساس هرمي في أدواته ـ الطاعة والقمع. وللدلالة على هذا تستخدم الدولة البطركية جهازها الأمني لإخضاع شعبها. لكن المؤلف لا يعطي هذه الملاحظة أهمية، رغم أنها تشير إلى أن المجتمع العربي حاول مقاومة السلطة البطركية الهرمية، فهذا النوع من السلطوية وأنماطها

السياسية هي المشكلة الحقيقية وليس ثقافة الأمة أو ماضيها بالضرورة، فكلما حاول المواطن الابتعاد عن السلطة تقرب إلى العائلة والعشيرة والطائفة، باعتراف الكاتب. لكن العودة إلى العائلة أو العشيرة أو الفئة الدينية أو الاثنية كانت نتيجة طبيعية لسوء استعمال السلطة البطركية، سواء كانت تقليدية أم حديثة.

إن وصف الكاتب لازدواجية المجتمع البطركي وانفصامه والتي ظهرت في البرجوازية الصغيرة تؤدي إلى تناقض القيم والنزعات، وإلى تعايش تراكيب متناقضة ووعي غامض ومتقارب ينقص من المشاعر العارمة لدى الشعوب العربية التي كانت تواقة للاتحاد والوحدة وتحاوُر المراجع الصغيرة.

ويشير الكاتب إلى أن زعماء وضباطاً من هذه الطبقة البورجوازية الصغيرة قاموا بالاستيلاء على الحكم في عدة بلدان رئيسية لكن هذه الطبقة، البورجوازية الصغيرة، «لم تشكل طبقة اجتماعية بالمعنى الدقيق»؛ فكانت عاجزة عن التنمية الاقتصادية الرأسمالية وهي مهمة البورجوازية الكلاسيكية، والتحول الثوري وهي مهمة البروليتاريا الكلاسيكية. فالتبعية والامبريالية منعتا تبلور هاتين الطبقتين، مما أدى إلى هيمنة البورجوازية الصغيرة وتوقف الثورة وتفكك العالم العربي إلى أنظمة متصارعة. هذا الفشل أوجد اتجاهاً ايديولوجياً لجماهير البورجوازية الصغيرة وهو الاتجاه الأصولي الإسلامي.

لم يعان العرب فقط من النخب الحاكمة بل أدخلوا أيضاً في أزمات عديدة تتعلق بالهوية والتاريخ والغرب. فاليقظة العربية في فكر المؤلف هي أساساً صراع ثقافي واجتماعي بين العلمانية والإسلام. فالعلمانية اتخذت الغرب نموذجاً والحركة الإسلامية ارتكزت إلى عناصر الإسلام الإصلاحية وقدم الاثنان «نظامي الحقيقة الأساسيين» غير أنهما فشلا في تقديم مقال نقدي أو تحليلي لأن التيار الإسلامي رأى الغرب من زاوية ايديولوجية، ولأن التيار العلماني بُني أيضاً على موقف ايديولوجي وشكل بديلاً رمزياً عن الغرب، مما أدى إلى دخولهما في صراع داخلي مرير. وعلى الرغم من أن الأصولية الإسلامية أصبحت حركة جماهيرية فهي عاجزة، برأي الكاتب، عن تقديم أي علاج دائم للاختلالات

البنيوية ولا تستطيع إلاّ معالجة الظواهر. كما أن الحركة النقدية العلمانية بقيت مقطوعة الصلة بالجماهير وغير قادرة على التأثير بالأنظمة السياسية إلّا بشكل محدود جداً. إلّا أن الأنظمة السياسية، والتي تمثل نفياً للتراث الصحيح والحداثة الصحيحة، معرضة للسقوط تحت تأثير الأصولية والحركة النقدية.

في الفصل الثاني، يحدد المؤلف النظام البطركي على أنه مفهوم يستخدم لتعريف نوع معين من التفكير ونمط متميز في التنظيم الاقتصادي والاجتماعي وبنية اجتماعية سابقة على الرأسمالية وُجدت تاريخياً بأشكال مختلفة في أوروبا وآسيا. أما العناصر التي تصبغه بصبغة عربية فهي «الصحراء» وسيطرة سكان المدن والبدو على التجارة والسلطة السياسية وخضوع الفلاحين لهما. فالمجتمع البطركي العربي حسب تعريف الكاتب هو كيان سيكولوجي ونفسي قائم على منظومة من القيم وأنماط من السلوك ترابط بنظام اقتصادي معين وثقافة معينة. ويتوصل المؤلف إلى هذا التعريف لأنه يجعل تعريفه للحداثة على أنها نظام معرفي قائم على الفكر والعقل يتوصل إلى الحقائق بطرق علمية نقدية، لغتها تحليلية ونظامها السياسي ديمقراطي أو اشتراكي وتركيبتها الاجتماعية طبقية. وهذا معاكس لتعريفه للنظام البطركي (نظام معرفي قائم على الدين أو الأسطورة ويتوصل إلى الحقيقة بطرق دينية وتعليمية ولغته بيانية ونظامه قائم على السلطنة أو البيروقراطية وتركيبته الاجتماعية عائلية وقبلية وطائفية). ولا يطلعنا المؤلف على كيفية تطور المجتمعات الاسلامية الأولى، تحت الحكم الراشدي أو العباسي أو غيرهما، وكيفية توصلها إلى تحقيق إنجازات متقدمة على مستوى الفكر والعلم والتطور الاقتصادي والمادي وكيفية تقدير هذه الأمور من منظار الحداثة الغربية التي يقدمها الكاتب كمعيار عالمي لقياس الحداثة. فالفكر الأسطوري أو الايماني والحقيقة الدينية واللغة البيانية لم تمنع المسلمين والعرب من التقدم بل، إنها في بعض جوانبها، كانت الدافع للتقدم العام. لكن المؤلف نفى كل هذا بجعله الحداثة جدلية على مستوى الفكر وثورية على مستوى الممارسة حسب إطار التجربة الأوروبية منذ القرن الخامس العشر وحتى الآن، والتي تمثلت في كيان متكامل ذي بنية كلية حديثة وسياقاً شاملاً للتحديث

الاقتصادي والتكنولوجي ووعياً نوعياً بالتمايز عما هو غير أوروبي. وبهذا، تصبح كلمة أوروبا أو الغرب مرادفة لكل ما حديث وما هو غير ذلك فهو غير حديث، وتصبح عملية التحديث جدلية التغير والتحول على النمط الغربي. وبهذا تصبح أوروبا في فكر المؤلف ليس مركز الهيمنة السياسية فحسب، بل وأيضاً مركز الهيمنة الفكرية. ولا شيء من هذا في فكر المؤلف نفسه حيث إنه يستخدم النماذج والتاريخ الغربي لدراسة النماذج والتاريخ العربي والإسلامي. وفي الحقيقة لا يمكن فهم النماذج القائمة في العالم العربي اليوم إلّا من خلال الهيمنة الغربية والحداثة. والدليل على هذا أن شرابي في معرض عرضه لكلمة (محدّث: «modernize») يجعل ظاهرة الاحتكاك بالحداثة الأوروبية خلال العصر الامبريالي محك معيار التحديث. فكون المجتمع حديثاً يعني أن هناك عاملاً خارجياً يفعل في سياق التطور الداخلي فيحدث فيه نوع من التحول وتتطور أنواع من التحديث المشوه والناقص.

مع كل هذا يرى المؤلف أن المجتمعات البطركية تتصف ببنى داخلية متماثلة (انعدام الأصالة بنزعاته التقليدية ونزعاته الحداثية على السواء). فليس هناك إنسان أصولي بالمعنى الحقيقي بل يتواجد نموذج الفرد «المحدّث» مما يؤدي إلى إيجاد فئة المثقفين المحدثين المتخالفة مع النظام البطركي الحديث. ويصف المؤلف وعي هذه الفئة بالمحاكاة والامتثال اعتماداً على نموذج خارجي، فالقومية العربية إذن لا يمكن فهمها إلّا بربطها بالمفهوم والتجربة الأوروبية. فالحداثة البطركية هي «وعي منمذج منعكس عن الخارج تعوزه الاستقلالية وروح النقد».

أما النظام البطركي الحديث فقد مرّ بمراحل تاريخية يحددها المؤلف فيما يلي: ١) النظام البطركي القديم المتمثل بالعهد الجاهلي وعهد الرسول والخلفاء الراشدين، ٢) النظام البطركي التقليدي المتمثل بالخلافة الأموية والعباسية والسلطنات الصغيرة والسلطنة العثمانية، ٣) النظام البطركي المعاصر المتمثل بالدول العربية المعاصرة.

أما خصائص النظام البطركي فهي مقاومة المجتمع القبلي العشائري لتغير

بنيته منذ العصر الجاهلي حتى نهاية القرن التاسع عشر وظهور نظام ايديولوجي تشريعي في القرن السابع استخدم القرابة لتدعيم العلاقات البطركية الاجتماعية والاقتصادية. ولكن هل يعقل أن يكون تركيب المجتمع والدولة والاقتصاد في عصر الرسول والخلفاء الراشدين مُماثلاً لتركيبات المجتمعات الجاهلية؟ فالإسلام لم يلغ العلائق بين الأفراد وعائلتهم وقبائلهم، لكنه وضع الأولويات لفكر أو ايديولوجيا عالمية تتخطى هذا المجتمع البطركي بل تركّبت الأمة، لا من قبائل وحَضَر فحسب، بل من عناصر وأجناس وشعوب مختلفة. وهذا بالطبع منافٍ لتركيبة العصر الجاهلي. لكن الدكتور شرابي يرى أن هذا الكيان البطركي القديم (الجاهلي والاسلامي) يقسم العالم إلى «العشيرة والعشيرة المعادية» وإلى «الاسلام والكفر» أي أن «روابط الدم تسيطر على أي نوع آخر من العلاقات الاجتماعية». لكنّ المؤلف لا يخبرنا عن كيفية انشقاق الخوارج أو المعتزلة أو حتى الشيعة؟ هل كان سبب ذلك روابط الدم فقط؟ ألم يؤاخ الرسول بين المهاجرين والأنصار ويرفعهم إلى درجة أعلى من الوعي الذاتي. وإذا كان من الصحيح أن الواجبات والالتزامات محددة بدقة وبوضوح داخل التنظيم القبلي وغير محددة وغير واضحة في خارجه، فإن هذا لا ينطبق على الأمة الإسلامية الذي حدد فقهها الحقوق والواجبات في الداخل والخارج. إن اختزال الإسلام إلى صورة مطابقة للجاهلية ووصف الأمة بقبيلة كبرى هو إخضاع الرؤية العالمية للإسلام عن نفسه وعن الكون إلى رؤية قبلية غير صحيحة. فقد حاول الإسلام قطع دابر الآلهة القبلية ولم يجعل التوحيد حكراً على العرب. ولا يمكن للدكتور شرابي أن يرى «الظاهرة المحمدية دون أن تأخذ في الحسبان الأشكال العليا للتنظيم القبلي التي كانت تمثل». الرسول، برأي المؤلف استطاع الاستجابة إلى ضرورة اقتصادية نتيجة لتطور تجارة المسافات البعيدة. وبهذا حول المؤلف النبي محمداً إلى مجرد منسق اقتصادي لتداعيات النظام الاقتصادي الجاهلي. أما رؤية البنى الكونية فقد تولدت بهذا المعنى، من إرادة الهيمنة الاقتصادية القبلية.

وبالانتقال إلى موضوع العائلة يرى شرابي أن المجتمع البطركي يشجع هيمنة العائلة الكبيرة على العائلة الصغيرة، أي هيمنة البطركية على الديمقراطية

ويتناسى أن العائلة الكبرى، أو القبيلة، في السياق العربي قامت على نظام الشورى في أعمالها بينما قامت العائلة الصغرى على استبداد الرجل بالمرأة. والصحيح أن المساواة تشكل العلاقة الأساسية في القبيلة لا في الأسرة الصغيرة كما يعتبرها الدكتور شرابي. أما الاستقلال الاقتصادي، فهو عنوان حرية المرأة (البورجوازية) ويأتي قبل الإطاحة بسيطرة الأب على أفراد العائلة وعلى المرأة لا العكس. وهذا ما عرفناه من التجربة الأوروبية لأن الرجل كمسؤول مادي ومعنوي عن الأسرة يقوم بالإنفاق ودفع الأموال للمحافظة على الأسرة. ومن الصحيح أن نظرة المجتمع البطركي منحازة إلى الرجل ولكن سبب هذا هو الوضع المادي للمرأة. ففي المجتمعات الغربية غير البطركية بقيت المرأة حتى وقت قريب لا تتمتع بحقوق مدنية كالرجل. لكنْ مع تغير نمط الإنتاج والاستهلاك تغير نمط السيطرة وبالتالي وضع المرأة الاجتماعي.

ومن الصحيح أيضاً أن الفرد في المجتمع البطركي الحديث لا يمكنه الانفلات عن العائلة أو العشيرة، لأن الدولة هي قوة غير منبثقة عنه وتضطهده ويتحول سلوك الفرد إلى أن يكون أخلاقياً مع العائلة، وغير أخلاقي مع المجتمع. ويرى شرابي أن هذه الثنائية تنعكس فيما وراء المجتمع، في الايديولوجيا إلى دار حرب ودار إسلام، لكن اللوم هنا يقع على الدولة لا على العائلة، لأن فشل الدولة يؤدي بالفرد إلى العودة إلى البنى الأساسية. أما تقسيم العالم إلى دار حرب ودار سلام وإسلام فهو تقسيم طبيعي تنظر إليه الايديولوجيا من المنظور نفسه. فالدول التقدمية الغربية أو الرأسمالية أعلنت الحرب على الآخرين وطوّعتهم وجعلتهم مستعمرات وأدوات استغلال للموارد الخام وأسواق الاستهلاك. لكن السبب هنا ليس «النظام البطركي» بل النظام الرأسمالي وفلسفاته. لذلك، فإن قول شرابي أن هذه النظرية (الثنائية) تعجز عن إدراك أن ميدان النزاع والكفاح «ليس موجوداً خارج المجتمع بل في صميمه» يقلل من تأثير الآخر وهذا بالتحديد ما يعود إليه الكاتب لاحقاً.

ومن العوامل التي تحبط الوعي القومي التناقض بين الافتراض الأساسي للقومية العربية (أي أمة عربية واحدة) وواقع المجتمع البطركي الحديث (أي

تعدد الكيانات العربية). كل هذا أدى إلى تقلب القيم البطركية وانتشار الحركة الإسلامية التي أدت إلى «بروز حركة جماهيرية حقيقية في العالم العربي». إن المجتمع البطركي الذي تهيمن عليه الطبقة البورجوازية والبورجوازية الصغيرة منحته فرصة الاستمرار لكن يؤكد شرابي في الوقت نفسه أن وعي الأمة غير طبقي وغير أممي، لكنه مستمد من التراث الديني والقيم التقليدية. ولكن أليس في القيم الدينية والتقليدية مفهومٌ للأمة الواحدة؟ ثم إن الحركة الأصولية التي قد تتمكن في رأي المؤلف من طبع الجماهير بوعي طبقي هدفها وعي الأمة بنفسها كأمة لا كطبقة. والواضح أن مرجعية النظام البطركي القائم لا ترتكز أساساً في هيمنته على الشعوب بالتقاليد والأسس الدينية بل ترتكز على قوى خارجة عن الأمة (كالولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي سابقاً) والذي يستمد منها مسوِّغاتها الايديولوجية ووسائل القمع والهيمنة.

ويحاول المؤلف في الفصل الرابع أن يفهم النظام البطركي من خلال تحليله للعائلة البطركية التي تقوم على علاقات السلطة والهيمنة والتبعية. وتقوم العائلة البطركية بتلبية حاجة أساسية من حاجات المجتمع البطركي، فهي تعزز نظام الرعاية والولاء الشخصي مما يضمن استمرار السلطة ذات الطابع البطركي. وهنا يلغي شرابي الولاء للقبيلة ويعتبر أن ولاء الفرد هو أساساً للعائلة والجماعة الاثنية أو الدينية. ويدعم نظام الرعاية المبني على توزيع المنافع ويولد نظام الواسطة. من هذا المنطلق، فإن مفهوم العقد الاجتماعي غير ممكن لأن المجتمع يخضع لإرادة فردية وتصبح المعارضة القانونية متعذرة ويصبح التآمر والتمرد الشكلين الوحيدين للعمل السياسي. ويصف شرابي لاعقلانية النظام البطركي المعاصر بخصائص النظام البطركي «المحدث»، لأن النظام البطركي التقليدي لا يمكنه الاستمرار في العالم الحديث.

يعالج الفصل الخامس الأصول الاجتماعية والتاريخية للنظام البطركي الحديث، ويرى المؤلف أن شكل السلطة القبلية في عصر الجاهلية كان نقطة ارتكاز جميع الأنواع الأخرى. فالنظام البطركي (الاسلامي كالخلافة ومن ثم السلطنة) ارتكز على أسس غير واضحة من الحدود الجغرافية والانتماء إلى

الأرض، بل على أساس الدين والعرق وظلت بنية العائلة والعشيرة هي التي تشكل التركيب الأساسي للعلاقات الاجتماعية. فإرادة الحاكم في النظام البطركي العربي الاسلامي لا تنبع من موافقة الرعية بل من حق إلهي. ويضيف المؤلف «إن المبدأ القانوني، القائل بإطاعة الحاكم حتى لو كان ظالماً، مبدأ إلزامي، ولا يمكن، في أي حال من الأحوال، تسويغ التمرد عليه. ولكنه عملياً خرق باستمرار واستمرت العقيدة في عدم اكتراثها بما يحصل في الواقع. في الواقع هذا القانون الإلزامي لم يكن بقانون ولم يكن بإلزامي بل كان تسويغاً لواقع معاش حاول من خلاله الفقهاء المسلمون، كالماوردي والغزالي وابن جماعة وابن تيمية وغيرهم التركيز على وحدة الأمة في مواجهة الفتن الداخلية والخارجية. فقد حاول هؤلاء العلماء وغيرهم، ممن سبقهم وجاء بعدهم، وضع هذا المبدأ في إطار نظري رفضته الأصولية الإسلامية وتقبلته الإصلاحية الإسلامية ودارت بينهما مناقشات حول هذا الموضوع. ونضيف أنّ مفهوم التعاقد بين الحاكم والمحكوم موجود في التاريخ الاسلامي عند الأغلبية الساحقة من المسلمين من خلال اشتراط البيعة والعهد وما إلى ذلك، كما أن إرادة الحاكم، على الأقل نظرياً، لا تنبع من أي حق إلهي بل باختيار المسلمين. ولهذا لا يمكن إرجاع أشكال الحكم الحديثة إلى أسس عربية اسلامية، بل يجب إرجاع هذا إلى أطر مرجعية أخرى تلاقت مصالحها مع إيجاد نخب حاكمة مستبدة استمدت نماذجها في الحكم من الفلسفات الغربية، ولا مناص من اعترافه بأن تاريخ العالم العربي منذ غزو نابليون هو تاريخ الصراع بشكل أو بآخر ضد أوروبا وهيمنتها السياسية والثقافية والاقتصادية، فصورية مغلوطة وتتمثل في إصراره على جعل البنية الايديولوجية الإسلامية المسوغ للهيمنة والاضطهاد. لكنه يخبرنا من جهةٍ ثانيةٍ أن موجة الغرب كانت عارمةً إلى درجة أنها اخترقت الثقافة التقليدية وأدت إلى نشوء نخبة جديدة.

ثم يحاول شرح العلاقة بين النخب المتغربة والغرب عن طريق تحديد ظروف الانهيار الاقتصادي الذي شهده العالم العربي الذي أصبح منطقة هامشية تابعة للنظام الاقتصادي العالمي الأوروبي، أي الرأسمالية، مما رسخ علاقة

التبعية على الصعيدين الاقتصادي والحضاري. وعند نشوء الاستقلال وضحت التبعية الاقتصادية والسياسية في العالم العربي، فكانت البنية الداخلية لكل دولة «سداً منيعاً إلى حد كبير». كما دار الحوار الفكري والسياسي منذ عصر النهضة بين حركة ليبرالية علمانية وحركة اصلاحية اسلامية. عبرت الأولى عن مصالح الطبقة الوسطى في المدن وفي طليعتها المثقفون وأصحاب المهن الحرة وشملت الحركة القومية العربية. وعبرت الاصلاحية عن عدم تعارض بين القيم الليبرالية أو القومية والاسلام وركزت على إحياء التراث الاسلامي بحيث يكون الدين أساس الوحدة. وفي فترة ما بعد الحرب الثانية عبرت حركة القوميين العرب وحزب البعث الاشتراكي والحركة الناصرية عن التطلعات القومية وسعت إلى إزالة تصارع الأحزاب وإلى شكل من أشكال الاشتراكية. ويرى المؤلف أن الحركة الاسلامية الأصولية الممثلة في ذلك الوقت بالاخوان المسلمين كانت راكدة. إن ظهور الحركة الأصولية، برأي المؤلف، كانت بسبب فشل الحركات القومية ونشوء أنظمة تشبه السلطنات القديمة ـ مع أنها تشبه أكثر الأنظمة الاشتراكية في الحقيقة. وأدت مركزية السلطة السياسية إلى تزايد الاستبداد. إلاّ أن المؤلف يصر دون تمحيص أو دليل على أن الحركة الاسلامية، بوصفها نتيجة للقوى العميقة الجذور كنتيجة للثقافة القبلية ـ البطركية وعلاقة التبعية التي أنتجها الاستعمار الغربي والامبريالية، أي أنه يريد معاملة النظام على قدم وساق مع الحركة الاسلامية.

يرى المؤلف في الفصل السادس أن جميع أشكال التحديث تمت ضمن علاقات الخضوع والتبعية في إطار السيطرة الأوروبية المباشرة. ويميز ما بين البلدان المستعمرة (ليبيا والجزائر وفلسطين) والبلدان «التابعة»، أي باقي الدول العربية (باستثناء نجد والحجاز واليمن الشمالي). ففي البلدان الخاضعة للحكم الاستعماري المباشر تم تحطيم البنية الاجتماعية واقتلاعها جذرياً. فأنتج الاستعمار زعماء محليين وطنيين مناهضين له وزعماء محافظين على استعداد للتعامل مع السلطات الاستعمارية، أما نمط السيطرة على البلدان التابعة فقد اختلف قليلاً إلاّ أن الاقتصاد أخضع تماماً لمصالح الدول المستعمرة. ومما سهل هذه ـ

وهنا أيضاً لوم البنى التقليدية ـ الزعماء القبليين والدينيين متناسياً دور السنوسية والمهدية وغيرهما من الحركات «الدينية». ويشدد شرابي على أهمية الدور الذي لعبه الاستعمار والامبريالية في الميدانين الاجتماعي والثقافي وإدخاله أنظمة غربية بواسطة النخبة المحلية التي انطبعت بطابع الحداثة. فهذا الجيل العلماني المثقف في الخارج أنتج في الحقيقة نمطاً بطركياً ذا شكل حديث. وهكذا يبدو أن النظام البطركي الحديث لا يمت بصلة، بعكس محاولة المؤلف، إلى النظام البطركي التقليدي. وبالرغم من اعترافه أن الحركة الاسلامية هي محاولة «لإعطاء محتوى إسلامي صحيح لمعنى الانسان والمجتمع»، إلاّ أنه ما زال يرى أنها «شكل جذري وأصولي من رد الفعل في المجتمع البطركي» ونتاج الهيمنة الأوروبية وعملية التحديث.

ويتكون المجتمع البطركي من ثلاثة طبقات متميزة: الجماهير الفقيرة والبورجوازية الصغيرة والبورجوازية الحاكمة التي أنشأت النظام البطركي الحديث كنتاج لعصر الامبريالية. لكنه يصر على مناقضة هذا بقوله أن المجتمع البطركي الجديد هو مجرد شكل حديث للسلطنة، كما كانت في العصر الوسيط. وهكذا، فبالرغم من أن الفاعل الأساسي هو الغرب، يبقى مرجع التناقض والقمع والإكراه عنده دائماً التراث الاسلامي.

ويقوم النظام البطركي عند دخوله إلى المجتمع البطركي بتقويض القيم الايجابية للمجتمع التقليدي وإلى تجريد العلاقات الاجتماعية من أصالتها. لكن نظام السلطنة الحديث، حسب المؤلف، استمر في البقاء بالرغم من كل شيء، وحتى مع هزائمه العسكرية.

ويوافق الدكتور شرابي د. باسم مسلم أنه قبل سنة ١٨٠٠ لم يكن هناك مجتمع عربي وأن الشعب العربي هو حصيلة النهضة التي تمت في القرن التاسع عشر نتيجة نفوذ أوروبا. ويرى شرابي أن النهضة هي نوع من التطور الناجم عن التفاعل وعليه، فالعالم الحديث من هذه الزاوية صنيعة أوروبا ويشكل مجتمعاً مشوهاً ومبتوراً. هذا برأينا صحيح فيما يتعلق بالمؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي أنشئت، أما الأمة العربية من حيث الشعور

بالانتماء وارتباطها بالتاريخ وحمل راية الإسلام وإنشاء الخلافة الراشدة والأموية والعباسية، فكانت دائماً تفاخر بعروبتها وبمسؤوليتها تجاه الشعوب الاسلامية. أما معنى القومية المنعزل عن الدين فهو لم ينشأ إلّا كما ذكر المؤلف.

أما الإرهاب فهو اختراع أوروبي في أساسه طبق على الشعوب المستعمرة بسبب عقيدة تفوق أوروبا الثقافي والعرقي. ووجدت الرأسمالية والاستعمارية تسويغات في بعض النظريات العلمية والفلسفية الأوروبية. ويرى المؤلف أن من نتائج هذا الإرهاب شعوراً بالنقص والعجز تجاه الأوروبيين. وعلى الرغم من محاولة مقاومة الاستعمار، إلّا أن المجتمع البطركي لم يتمكن من تجاوز مستوى العقيدة الروحية، ونموذجاً للتنظيم الاجتماعي تمثّلا في حركات مثل ثورة عبدالقادر والمهدي وعمر المختار مما عزز، في رأي الكاتب، النظام البطركي. كل هذا يؤدي بالدكتور شرابي إلى فرض علاقة جدلية بين الحركة الإسلامية الأصولية والاستعمار مما يجعل من الأصولية الإسلامية ظاهرة تنتهي عندما تنتهي الأزمات ويعود التوازن الاجتماعي. فالحركة الإسلامية خضعت لتجربة التحديث لا على المستوى التقني فحسب، بل وأيضاً على مستوى التنظيم والعمل السياسيين، أما الفرق بينها وبين المصلحين القوميين واليساريين فمحوره القضية السياسية لا العقيدة. أما الحركة الإصلاحية الإسلامية، فوضعت نفسها بين الإسلام الأصولي والحركة القومية لكنها فشلت لأنها حاولت التسوية في القضايا الرئيسية. ويخلص الكاتب من كل هذا إلى أن الإمبريالية أسهمت في تكوين الوعي والممارسة وتنظيم الحياة السياسية وتجزئة العالم العربي وتدعيم السلطة البطركية وتحديثها وأخّرت التطور الرأسمالي بمنعها نشوء طبقة عمالية.

ويبدو أن المؤلف لا يرى في الإسلام من قوة إلا موقفه في عدم المساومة: فالأصولية قطعت مراحل من النجاح لهذا السبب، بينما فشلت الإصلاحية الإسلامية لأنها ساومت فكرياً وسلوكياً. ومن غير الصحيح القول أن لا خلاف بين اليسار والحركة الإسلامية في العقيدة واختزال الخلاف إلى القضية السياسية. فالخلاف بينهما يدور حول العقيدة وحول السياسة، على الأقل من منظور الإسلاميين والماركسيين، مثلاً. بالإضافة إلى هذا لا يخبرنا المؤلف كيف يمكن

لحركة الموحدين (أو الوهابيين) أن تنشأ لا كرد فعل على الاستعمار الغربي، بل لأسباب محض داخلية وإسلامية. وبالرغم من تأثير الاستعمار والامبريالية في تكوين الوعي والممارسة والتنظيم، كيف نفسر اختلاف مبادىء اليسار والحركة الإسلامية مع انهما نشآ في بيئة واحدة وتاريخ واحد. لا شك ان نجاح الحركة الإسلامية لا يمكن إرجاعه فقط إلى كونه ردة فعل لوضع معين، بل ان عقيدتها أو ايديولوجيتها تخاطب مشاعر عميقةً ودفينةً عند الشعوب الإسلامية.

ينتقل الكاتب في الفصل السابع إلى المقال البطركي الحديث. يتم التعبير عن المعرفة في شكل مقال باللغة العربية التي من أبرز خصائصها ازدواجيتها المتمثلة في مستوى الكتابة والخطابة ومستوى الحياة اليومية. تمثل اللغة الفصحى دوراً اجتماعياً في تحديدها للاتجاهات والمواقف الذهنية وطرق التعليم والتربية، فهي ذات طابع ايديولوجي بما فيه من إطار ديني متصلب ونزوع الفصحى عن التفكير بذاتها. وبالرغم من قدرة العربية على إعطاء مصطلحات الحداثة، فإن دلالاتها لا تشير بالضرورة إلى حيوية الحداثة. فالثقافة التقليدية لم تشجع قط قراءة القرآن والقراءة بوجه عام. لهذا، يبدو ان نمط الخطاب غير حواري وموجود في صلب المقال نفسه لأنه يقوم على الحقيقة المطلقة المرتكزة على الوحي. فللنصوص وظيفة ايديولوجية سلطوية مما يجعل الفكر في المقال البطركي الحديث بعيداً جداً عن المستوى النقدي. ويستدل المؤلف على هذا بفشل النفاذ إلى صلب النص الثقافي الغربي بالرغم من الاحتكاك بالعلوم الغربية وإرسال البعثات. فاللغة أصبحت، عند الدكتور شرابي، دليلاً على اختلال بنيوي في صلب الوعي النهضوي، مما أدى إلى قراءة مغلقة للتاريخ والمجتمع. ولكن الدكتور شرابي يغفل عن ذكر العلوم والفلسفات التي أنتجت باللغة العربية الفصحى، حتى أن الأعاجم استعملوا اللغة الغربية كلغة للفلسفة والعلوم وحتى الآداب. كما وظفت اللغة في الصراعات الفكرية في الفلسفة وعلم التوحيد والتصوف. وفي الواقع ارتبط قصور اللغة العربية بقصور المجتمع وليس العكس، فعندما كانت الأمة الإسلامية تهيمن على العالم كانت لغتها لغة العلم والجديد. لهذا، فإن الأصولية تعتبر عودتها إلى اللغة المؤسسة

على القرآن الكريم ودعوتها لقراءة النص وفهمه من منطلق لغوي تحريراً للأمة من تخلفها واستبداد النخب. وليس من الصحيح القول ان اللغة الفصحى في صميمها «تنشيء أو تعيد إلى الوجود العقبات الذهنية ذاتها التي تحاول مكافحة الأمية» لأن قوة اللغة تعيق اكتساب أي نوع من أنواع النماذج البديلة. إذا كانت اللغة العربية موازية للأمية، فكيف قدم الإسلام حضارة متقدمة في وقت من الأوقات. وهل لا يكون محو الأمية إلا بالاستعارة من النماذج الغربية. أليست استعارة لغة أخرى (أو نموذج أو حضارة) يخالف التطور التاريخي والثقافي للأمم؛ ثم أليس تطور المجتمع هو الذي يعني اللغة والحضارة وليس العكس؟ وإذا ما كانت اللغة الفصحى تنقسم في مدن المجتمع البطركي الحديث إلى لغتين أو إلى مقالين: اللغة الأصولية ولغة التقدميين العلمانيين فهذا لا يعني انهما «غير متنافرين»، كما يريد المؤلف اعلامنا. ذلك ان المقال التقليدي الإسلامي والذي يرى فيه المؤلف توكيداً لسيطرة النص واستبعاداً لمجالاتٍ معينة (كالنماذج الفكرية الحديثة) ونهج التفكير ليس جزءاً من النص بل تأويل للنص ولا يجوز التعامل مع النص وتأويله من المنطلق عينه. ويتساءل المؤلف، ما تراه يحصل لو ترجم القرآن إلى اللغة العامية ومقولاتها في المعرفة، بحيث يمكن فهمه فهماً مباشراً، كما حصل في ما يتعلق بالكتاب المقدس في بدء العصر الأوروبي الحديث؟ ونقول للمؤلف إن هناك محاولات عديدة لقراءة النص بمعزل عن تطوره وسياقه التاريخي ومحتواه الذهني التاريخي (الأصولية الإسلامية)، لكن المشكلة الحقيقية في رأينا ان فهم النص وتطوره كانا لأسباب خارج النص، أي الأطر الاجتماعية والسياسية التي جمدت النص لصالح الواقع القائم. وكدليل على احتمال النص للتطور اللغوي والبنيوي هو المقال العلماني الذي رأى فيه الكاتب لغة البورجوازية وفضائل البورجوازية الصغيرة. وليس صحيحاً أن هذا المقال لا يشكل تغييراً هاماً أو بنيوياً ولا يحتمل في طياته معاني وتطورات تخطت المجتمع التقليدي وأحدثت ثغرة في إمكانية القطيعة المعرفية. وبالرغم من ان الفئة المثقفة في عصر الإسلام الكلاسيكي اعتمدت على كرم السلطة، وبالرغم من أن الفئة المثقفة اليوم تعمل على خدمة الدولة، إلا ان الأسس الايديولوجية والسياسية والاجتماعية تختلف في أغلبها ولا يجوز الربط بينها على المستوى

الفكري لمجرد تشابه الارتباط بين الفئتين. ففي الولايات المتحدة، تقوم الدولة على تمويل أهم مراكز الأبحاث والعلوم وهذا لا يجعل من الفئة المثقفة شبيهة مثلاً بالفئة المثقفة في العصر الوسيط. فالاستعمار الغربي أحدث قطيعة لغوية وبنيوية وايديولوجية.

يعالج الكاتب في الفصل الثامن «الحركة النقدية الجديدة» التي شملت ثلاثة تيارات: الجانب النقدي من العلوم الاجتماعية الانكلو أمريكية، والماركسية الغربية، والنظريات البنيوية وما بعد البنيوية في فرنسا. ونشأت هذه الحركة بعد عجز التيارات الإصلاحية والعلمانية والقومية واليسارية. ومن خصائص هذه الحركة قراءتها المناهضة للنص البطركي الحديث وتأويل مقولاته التقليدية وتطويعها للغة الفصحى وطرحها تساؤلات منهجية بشأن الفكر الأيديولوجي والديني والأصولي. فلم تعد العادات والتقاليد والشعائر حقائق أو قيماً نهائية بل تحولت «إلى مفاتيح ورموز تكشف عن معان وغايات كان المقال البطركي الحديث يسعى إلى طمسها أو تبديل معناها..». ومن أهم ممثلي هذا التيار في المغرب الغربي عبد الله العروي، ومحمد أركون ومحمد عابد الجابري، ومن المشرق العربي صادق العظم والياس مرقص وحليم بركات وكمال أبو ديب وعبد الكبير الخطيبي. ويصف المؤلف جميع هؤلاء بأنهم غرباء بسبب تعلمهم وثقافتهم وطريقتهم المختلفة في التفكير والكلام والكتابة. كما ان كتاباتهم غريبة بالمعنى الحرفي والمجازي، وصعبة الفهم بسبب البنى المنطقية والشكلية المستخدمة في التعبير. وهؤلاء الكتاب في أكثريتهم مغتربون. وهناك مجموعة أخرى من النقاد الجدد الذين يعيشون في العالم العربي والذين تخرجوا من معاهد غربية، إلا أنهم محدودون بالظروف والأوضاع التي يعيشون فيها.

ولكن النقاد الجدد يواجهون، حتى على مستوى نقد الذات والآخرين، صعوبات، عاجزون عن حلها حيث ان تفكيرهم وتعبيرهم يقدم لهم الغرب كنموذج نهائي للتقدم الذاتي وحقاً كونياً. ويتساءل المؤلف بحق عن نجاح محاولاتهم في نقل نظريات مستقلة عن المجتمع والتاريخ والتطور الموضوعي بواسطة مقولات منقولة، مما يؤدي إلى اغتراب ذاتي من حيث اللغة والفكر.

في الفصل التاسع «المرحلة الأخيرة» يعالج الكاتب إمكانية تحول المجتمع البطركي الحديث إلى مجتمع جماهيري. فيرى انه بعد مرحلة الاستقلال نضج سياق اجتماعي حول المجتمع البطركي الحديث إلى مجتمع جماهيري كنتيجة لسيطرة البورجوازية الصغيرة. أما الطبقتان الأخريان، أي البورجوازية والطبقة العاملة، فلم تتحولا إلى طبقات كاملة التكوين. فالطبقة البورجوازية الصغيرة هجينة ومرتبطة بأصولها المدينية والريفية وغير منتجة اقتصادياً، لكنها تمكنت في الخمسينات من التوصل إلى الحكم (الضباط الأحرار في مصر، مثلاً) وأدرجت البروليتاريا في النظام الاجتماعي الجديد واعتمدت أنماطاً لارأسمالية للتنمية وبذلك رفضت فكرة التحديث الرأسمالي. ويرى المؤلف ان فشل التيار الثوري يعود للجوئه إلى سياسة شعارها «لنصحح أولاً البنية الاجتماعية». ولأن هذه الطبقة لم تكن لها مصالح تجارية أو صناعات تحتاج إلى الحماية وتحولت الأنظمة بيروقراطية مستهلكة محتمية بالمعسكر الاشتراكي ولكنه منجذب إلى الرأسمالية الغربية. ومن أسباب الفشل أيضاً: ١) تخوف هذه الدول (وخاصة الثورية) من التدخل العسكري المباشر للغرب ولإسرائيل مما أدى إلى نشوء جيوش أصبحت عبئاً على الاقتصاد، ٢) وابتعاد الشعب عن المشاركة السياسية، ٣) وتخلف الماركسية، ٤) وسوء استخدام النفط وتشويهه لاقتصاديات الوطن العربي.

وفي مثل هذه البيروقراطية أصبحت للمصالح الشخصية أفضلية على المصالح العامة، وأصبح نظام الرعاية والولاء الشخصي يولد أنانيةً وتعزيزاً لمفهومي الطاعة والخضوع لأن الولاء الشخصي لا الكفاءة كانا يلقيان اعترافاً أو مكافأة. فالثوريون والمحافظون والقبليون عززوا مفهوم الأمة بوصفها قبيلة وأنشأوا سلطات هرمية منعت التكامل الاجتماعي الحقيقي ولم تمنح أغلبية السكان فرصة حقيقيةً للمشاركة. وفي المرحلة الأخيرة للنهج الاشتراكي شهدت بلاد العرب انحلالاً اقتصادياً بسبب الاتجاه نحو الخارج واعتماد العالم العربي على استيراد الأغذية وضعف الصناعة وانخفاض مستوى الاستهلاك لدى النصف الفقير من السكان وفائض ضخم لدى الطبقات الموسرة وسيطرة الشركات المتعددة الجنسية مما أدى إلى شلل اقتصاد الوطن العربي. وأدت الثروة

النفطية إلى تشويه عملية التنمية وتقوية السلطات القبلية والاعتماد على الغرب علمياً واقتصادياً.

واعتمدت الفئة الحاكمة على البورجوازية الصغيرة (صغار الموظفين والتجار ومعلمي المدارس والحرفيين والبروليتاريا الحضرية) إلى أن وصلت الأمور في الستينات إلى حدوث فجوة كبيرة بين الحكم والشعب وفقدان شرعية السلطة وتفكيك العلاقات الاجتماعية. كل هذا، برأي المؤلف، أدى إلى بروز الحركة الأصولية الإسلامية وارتباط البورجوازية الصغيرة بجذورها الدينية. ويرجع الكاتب أصول الحركة الأصولية إلى بدء عصر النهضة، إلا أن حركة الإخوان المسلمين قدمت أول برنامج سياسي شامل خارج التيار السائد خلال فترة السيطرة الأوروبية وأوائل الاستقلال. لكن الحركة الأصولية في السبعينات والثمانينات عبرت في ايديولوجيتها عن تغييرات في الأوضاع الاجتماعية.. فالحركة الأصولية ليست حركةً دينيةً بالمعنى الصحيح، بل هي ظاهرة بورجوازية صغيرة تمثل ايديولوجية راديكالية. ويرى المؤلف ان انتصار الحركة كفيل بتدمير المجتمع البطركي الحديث سياسياً واجتماعياً وثقافياً. إلا أن الحركة لا تنكر كل ما هو حديث بل رفعت شعار العلم والإيمان وتسعى إلى التوفيق بينهما.

وتتيح الأصولية في آن الطاعة والثورة فهي قادرة على تعبئة الجماهير وستلعب دوراً مهماً في تحديد مجرى الأحداث. وبالرغم من رفض د. شرابي لرؤية الصراع كصراع طبقي، إلا أنه لا يبرر وجود هذه الحركة إلا من منظور الصراع الطبقي، فالحركة هي كحركة «اجتماعية ليست إلا تعبيراً موضوعياً عن الصراع الطبقي». وهذه الحركة تلقت دفعاً ايديولوجياً بتحول عدد من المفكرين القوميين والماركسيين إليها مما جذّر هذه الحركة. أما بالنسبة للجماهير، فأصبحت هذه الحركة المصدر الوحيد الذي يغذيهم بشعور الهوية والقوة؛ فهي تقلص مفهوم الطبقة أو الأمة وتعيدهم إلى مفهوم الجماعة الدينية، المبنية على أُخوة الإيمان وتقدم نظرة شاملة منسجمة بشكل لا يُبقي مجالاً للتساؤل أو الشك ويعد بحلٍ لجميع المشكلات.

وتهدف الأصولية إلى مجابهة العالم ومشكلاته وتغير النظرة إلى العالم (أي

قطيعة معرفية!). فالمجتمعان اللذان يحددهما سيد قطب، مجتمع الإسلام المتبع لإرادة الله ومجتمع الجاهلية المتبع لأهداف وأحلام البشر، يرتبطان بالإرادة. ويرى المؤلف ان سيد قطب وسائر المنظّرين الأصوليين لا يقدمون لمشكلة التفسير حلاً. فالأصوليون لا يعانون من مشكلة المعرفة لأنها فرغت من معناها وأصبح السؤال «أأنتم أعلم أم الله؟» جواباً مريحاً ونافياً لإمكانية التحليل النقدي. كما ان الشعور بالتبعية يعالج أيضاً من «الزاوية الغيبية المتعالية نفسها». وبهذا تصبح خسارة الأرض والهزائم العسكرية انتكاسات هامشية وبهذا تقوم بإعادة كتابة التاريخ ورسم الماضي والمستقبل. ولا يعود النموذج الغربي مصدر إرشاد للمسلمين. ويخلص الكاتب إلى رؤية الأصولية في كونها أكبر قوة «ثورية (وثورية معاكسة)» لأنها قادرة على إحداث تحولات في الوعي. أما انتصار الحركة، فيرى المؤلف انه انتصار للقديم (أي النظام البطركي).

«ما العمل» هو عنوان الفصل العاشر الذي يحدد نمطين للثورة، الأصولية والشيوعية؛ لكن الأخيرة أصبحت مستحيلة لأن الطبقة العاملة تعوزها الايديولوجية والتنظيم.

ويرى الكاتب أنه من الضروري إعادة النظر في الديمقراطية السياسية والوحدة والعدالة الاجتماعية من أجل إعادة صياغتها من حيث الواقع. ولا يمكن حماية المجتمع العربي إلّا بفعل قوة من داخله. ويجب أن يتم هذا بالطرق القانونية وبوسائل يدعمها الشعب لأن الواقع أصبح «قلاعاً محصنة يستحيل الاطاحة بها». فيجب اللجوء إلى وسائل غير عنيفة كالعصيان المدني والمجابهة المباشرة مع السلطة. فالفلسفة التي يطلب المؤلف اتباعها هي النموذج الديمقراطي الراديكالي عن طريق النقد والنضال: نقد الأشكال والمواقف ونضالية على نمط حواري لا عنفي. أما الأهداف العامة فتشمل حقوق الانسان والحقوق السياسية المتضمنة في إعلان الأمم المتحدة لحقوق الانسان. أما الأهداف الخاصة فتتمحور حول إنشاء مؤسسات وطنية وعربية مشتركة للعمل السياسي والاجتماعي. والحركة النسائية هي طليعة الحركات، إن لم تكن الوحيدة، القادرة على اطلاق الشرارة التي تتيح نسف المجتمع البطركي.

إن الأهداف التي يسعى إليها هذا الكتاب، الحداثة والديمقراطية العلمانية والاشتراكية الإنسانية العادلة هي أهداف بحد ذاتها لها مشروعية ايديولوجية وتاريخية لكنها لا تنبع من تراث هذه الأمة. ربما تكون هناك مفاهيم أصيلة، العلم والشورى وتقبل الآخرين والعدل الاجتماعي، يمكن تبريرها من داخل التراث ومقبولة من قبل الأمة (لا الجماهير). إن النقد الذي وجهه الكاتب إلى النقاد الجذريين (أو، برأيي، المستغربين والمغربين) ينطبق على الكاتب نفسه. فهو لا يكتب فقط من خارج التراث وتطور الأمة التاريخي بل هو يكتب لتراث غير تراث الأمة العربية ويحاول تطبيق نظريات ومقولات لا تمت إلى سياق التطور التاريخي للأمة. لماذا علينا، مثلاً، فرض وعي طبقي بورجوازي من أجل تبرير قيام الأصولية الإسلامية فيما نعزو إخفاق اليسار إلى عدم وجود وعي طبقي؟ وبالتالي لماذا علينا فرض مجتمع بطركي ونلومه لتأخر الأمة، فيما نفترض أيضاً أن السبب الأساسي لتبعية الأمة الاستعمار السياسي والثقافي والاقتصادي ونشوء نخب حاكمة انقطعت عن تراثها وتطور الأمة وفرضت مفاهيم وأنظمة غير مقبولة من الأمة ومنعت التطور الاقتصادي الرأسمالي الطبيعي؟!

إننا نشعر مع الكاتب أن في المجتمع مؤسسات (العائلة، المدرسة، الدولة..) تبرر السيطرة والاستغلال، لكن التحرر له شروطه الموضوعية التي يجب أن تتحقق. فلا يمكن مثلاً تحرير المرأة في الشرق على نمط تحريرها في الغرب لأن السياق يختلف كلياً. أما رفض الإسلام لأنه يقطع إمكانية المعرفة فغير مبرر. فمنذ فجر الإسلام، حاولت شعوب الأمة تجاوز خصائصها الذاتية وتركيباتها القبلية والعشائرية. إلا أن السلطات الحاكمة (الكثير من الخلفاء والسلاطين) استغلوا دائماً نزعات انفصالية وشعوبية من أجل إحكام السيطرة وتبرير الاستبداد والتخلف (كما يحدث اليوم)، لكن مرجع هذا ليس الإسلام بالوجوه الثقافية والايديولوجية والفلسفية والسياسية، فمن حيث المبدأ لم يفرض الإسلام إغلاق العقل والفكر بل حثّ عليهما: ﴿أفلا ينظرون إلى السماء كيف رفعت وإلى الأرض كيف سطحت﴾. إن الانقطاع المعرفي سببه سياسي وهو ضعف وخوف السلطة من المعرفة. كما ان عدم تطبيق مفاهيم معينة لا ينفي

صلاحية هذه المفاهيم (كالشورى، مثلاً). الديمقراطية في الغرب لم تبدأ كما نعرفها اليوم، فهي في البدء كانت محصورة بأناس معينين ولم تشمل الشعب كله، كما ان جون لوك، عندما يتحدث عن الحرية والتصويت فهو لم يعن المرأة أو من لا يملك عقاراً. كل هذا لم يؤدِّ إلى رفض مفهوم الديمقراطية والليبرالية، بل ان التطور الاجتماعي أدى إلى تغير كنه تلك المفاهيم. أما تحليل الدكتور شرابي للأمة، فهو هامشي لمسار الأمة ولا يتجذر في أسس الحضارة العربية الإسلامية. وعلى الرغم من ان كتابه هدف إلى إيجاد نمط للتحليل والنقد، إلا أنه أخفق عندما حاول فرض مفاهيم لها دلالات خارج وعي الأمة. فالمشكلة الحقيقية في الكتاب تكمن في ربط المفاهيم الانتقائية الموظفة في التحليل والنقد من حضارة يعيش فيها مع الحضارة التي لم يعد المؤلف يؤمن بمستقبلها. فاستخدم فرضيات ومواقف نظر إليها على أنها مسلمات معتقداً بأن المقال النقدي يستطيع أن يكون أداة تغيير.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المعرفة والسلطة في المجتمع العربي(*)

مراجعة رجاء مكي

هذه الدراسة جزء من مشروع أوسع يشمل دراسة الانتلجنسيا والتنمية في البلدان العربية. وغاية الجزء الراهن، تحليل مكانة الانتلجنسيا ووجاهتها ووظيفتها في صيرورة التطور الاجتماعي لهذه البلدان. بمعنى آخر، هي تحليل موقع الأكاديميين العرب ومكانتهم وسلطتهم تحليلاً ثقافياً واجتماعياً.

إن الموقع الاجتماعي للمثقفين، في أي زمان ومكان، يتحدد أصلاً ونوعاً بما يتمتع به المثقفون من نفوذ وسلطة. ويتجسد هذان النفوذ والسلطة في المعرفة التي تتمثل في المهارات والخبرات العلمية والفكرية وغيرها من المَلَكات والقدرات التي يمتلكها المثقف أو جماعة المثقفين في مجتمع ما...

وبما أن المعرفة تشكل صنفاً من أصناف رأس المال، فإنها تخضع بالضرورة للقوانين التي يخضع لها رأس المال، فكلما كان المنتوج قليلاً، زادت قيمته وكثر الإقبال عليه وعظم احترام الناس له. ومنه أيضاً، أن سلوك المثقفين لا يختلف عن سلوك مالكي رأس المال الآخرين، فهم يسعون إلى استثمار أرصدتهم في سوق المعرفة ويخضعون لتقلبات العرض والطلب في السوق الذي يعرضون ويستثمرون فيه. ذلك أن المعرفة تتأثر قيمتها بمدى حاجات المجتمع لها من

(*) احمد صبور: المعرفة والسلطة في المجتمع العربي: الأكاديميون العرب والسلطة. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت ١٩٩٢.

جهة، وتتأثر بمتطلبات النموذج المؤسساتي والرمزي، من جهة ثانية. وهكذا، كلما كان النموذج الايديولوجي يقدّر الرأسمال المعرفي وكان هذا الأخير يعزّز النموذج ويقوّيه، حصل أصحاب المعرفة على شكل مميز من السلطة ووُضعوا في موقع يمكنهم من التعامل مع المجموعات الأخرى ومساومتها من موقع قوة.

هناك علاقة وطيدة بين القيمة المعطاة للرأسمال المعرفي ودرجات رقيّ المجتمع وتقدمه، إذ إن حدود رأس مال المعرفة تُرسم وفقاً لما بلغه المجتمع من تقدم وتبعاً للأهداف المرسومة والوسائل المتبعة لبلوغها. وحسب الأولويات يخوّل النفوذ والسلطة لمجموعة أو مجموعات من الانتلجنسيا دون أخرى. وفي مجتمعنا العربي ـ الذي لا يزال في طور النمو ـ تحصل مجموعات التقنوقراطيين ورجال القانون والسياسة على موقع متميز في هرمية السلطة والنفوذ.

ومما لا شك فيه، أن واقع المجتمعات العربية هذا يتسبب في خلق توترات ونزاعات بين فئات المثقفين (بين مثقفي الأمراء ومثقفي الجماهير، بين المثقفين الموجهين تقنوطراطياً، وبين المثقفين الموجهين اجتماعياً وإنسانياً، بين المحافظين ومَن يتحداهم من أنصار التغيير، الخ).

لقد اعتمدت الدراسة ـ وجزئياً ـ في هيكلها العام على بورديو Bourdieu[1] الذي يربط بين المكانة الوجيهة لـ «الانتلجنسيا العليا»، وبين خصوصيات رأسمالها الثقافي والفكري وطبيعته. إذ بإمكان رأس المال هذا أن يصبح مصدراً للسلطة والنفوذ والتمييز. ومن ثم، يسعى الأكاديمي إلى مراكمة مصادر السلطة الأكاديمية وتنويعها، فهو يسعى إلى اكتساب كل صنوف رأس المال، من رؤوس أموال ثقافية واجتماعية وتعليمية ورمزية. وهو يرمي من وراء عمله ذاك إلى المحافظة على موقعه المهيمن وعلى حمايته من المنافسين والقادمين الجدد إلى المجال الأكاديمي.. كما يرى «بورديو» في شأن سلطة الأكاديمي أن هذه السلطة تتشكل من جهة أولى، من القدرة على التأثير في التوقعات، ومن جهة ثانية، من التأثير

(١) P. Bourdieu, Homo Académicus. London. Polity Press, 1988.

في الاحتمالات الموضوعية (خاصة فيما يتعلق بالحد من عدد المنافسين المحتملين).

من ناحية أخرى، يربط اندرسكي Anderski[1] في تحليله لوقع المثقفين بخصوصيات الخدمات التي يقدمونها والمهارات التي يمتلكونها ومدى حاجة المجتمع إليها، ومدى توافرها أو قلّتها فيه. ويرى أن سلطة المثقفين تتحدد بعاملين: الوجاهة (وجاهة المثقف والمعرفة في المجتمع)، وطبيعة النموذج الايديولوجي المهيمن في المجتمع.

وميّز غولدنر Gouldener في الانتلجنسيا بين فئتين: المختصين في العلوم الإنسانية وفئة التقنيين. تسعى الفئة الأولى إلى تحدي الواقع الراهن، وتعمل الثانية على بناء النموذج المهيمن وتدعيمه. وبما أن الايديولوجيا التقنوقراطية والعلمية هي السائدة في مجتمعات اليوم، فإن انتلجنسيا التقنوقراطية تملك رأس مال معرفي تفوق قيمته قيمة الرساميل التي تملكها الفئات الأخرى[2].

هذا، ويرى الكاتب أنه على الرغم من أن «غولدنر» يتخذ مرجعيته الأساس من المجتمعات الصناعية، فإن أفكاره ملائمة لتحليل التوجه التقنوقراطي في عدد من الأقطار العربية.

تألفت دراسة الأكاديميين العرب والسلطة من أحد عشر فصلاً نقدمهم سريعاً على الشكل التالي:

١ ـ الفصل الأول: غايات الدراسة وأهدافها ومنهجها.

٢ ـ الفصل الثاني: وصف موقع الأكاديميين العرب وتمثلاتهم لمجالهم الجامعي.

---

(١) S. Andreski, The Uses of Comparative Sociology. Los Angelos; Berkely, Calif. University of California Press. 1965.

(٢) A.W. Gouldner. The Future of Intellecttuals and the Rise of the New Class: A Frame of Reference, Theses, Conjectures, Arguments, and a Historical Perspective of the Role of Intellectuals and Intellegentsia in the International Class Contest of the Modern Era (New York, Macmllan Un. Press. 1979).

٣ ـ الفصل الثالث: موقع الأكاديميين في البنية الاجتماعية.

٤ ـ الفصل الرابع: دراسة التكوين الثقافي والتاريخي للمثقف الأكاديمي العربي.

٥ ـ الفصل الخامس: فصل مخصص للمرأة الأكاديمية العربية.

٦ ـ الفصل السادس: تحليل نظري لاستعمال النفوذ والسلطة واستغلالها في المجال الأكاديمي.

٧ ـ الفصل السابع: العلاقة بين السلطة والنفوذ واكتساب المحترمية.

٨ ـ الفصل الثامن: مظاهر الصراعات بين الأكاديميين العرب وخصوصياتها.

٩ ـ الفصل التاسع: مكانة الأكاديميين ووظيفتهم.

١٠ ـ الفصل العاشر: خلاصة نتائج الدراسة.

١١ ـ الفصل الحادي عشر وهو فصل الختام، إذ تحدث الأساتذة المستجوبون.

من هم المشاركون ـ المستجوبون في الدراسة

هم ـ وبشكل نهائي بعد فحص الإجابات غير اللاغية ـ ٦٤٠ شخصاً موزعون وبالتدرج على: مصر ـ سوريا ـ المغرب والإمارات العربية المتحدة.

إذاً، لقد تجمع في الدراسة ٦٤٠ استمارة اختير من أصحابها ١٣٠ شخصاً لإجراء المقابلات معهم (قام بها الباحث نفسه)، اعتماداً على اللغة العربية في معظم الحالات واللغة الفرنسية في حالات قليلة، وتركت حرية اختيار المكان للشخص نفسه. وهم يمثلون جميعاً مجالات ثقافية وأكاديمية وسياسية ومهنية واقتصادية وتقنية، وبديمقراطية مختلفة.

توزعت الحقول المعرفية لهؤلاء المستجوَبين على العلوم التقنية والهندسية المعمارية ـ العلوم الطبيعية والطب ـ الحقوق والاقتصاد ـ العلوم الإنسانية

والاجتماعية والثقافية والفنون. أما وظائفهم في الجامعة، فتراوحت بين الأستاذ والأستاذ المساعد والمحاضر المساعد.

أما لماذا تم اختيار هذه البلدان الأربعة بالذات دون غيرها، فلأنها تمثل إلى حد بعيد ـ في نظر الكاتب ـ الاتجاهات الايديولوجية والاجتماعية والجيو ـ سياسية في الوطن العربي(١)، وهذا ما جعل الكاتب يسمح لنفسه بالاستعمال النسبي لمفهوم المثقف الأكاديمي العربي بمعناه الواسع والبعيد، مع لفت النظر إلى أن حصيلة المعلومات تحمل طابعَ مؤشرٍ دلالي، أكثر مما تحمل مؤشر طابع نهائي.

من الصعوبات التي واجهت الدراسة صعوبة القيام بدراسة مقارنة موسعة بين البلدان الأربعة لعدم تناسب الأعداد الممثلة لكل بلد مع حجم البلد والبلدان الأخرى.

الفرضية الأساسية التي انطلقت منها الدراسة، هي أن الرجل الأكاديمي مرتبط بسياقه عبر علاقات متعددة ومتنوعة. فهو يدرك نشاطه، مثلاً وفق متطلبات الظروف المهيمنة في وجوده، ووفق الإدراك الذي اكتسبه واستوعبه تاريخياً من الواقع الجدلي الذي ينتجه سياقه. وهو في تمثّله نشاطه في هذا السياق ومن خلاله، يحاول تعديله وتنظيمه حتى يستجيب لتطلعاته ويرضي رغباته في الوصول إلى المكانة الاجتماعية المتميزة، وإلى اكتساب أهلية الاحترام(٢).

لهذا، فقد اعتمد الباحث في دراسته ستة مستويات:

١ ـ دراسة الأكاديمي بصفته فرداً يركز على الذات وتحركه المصلحة الذاتية.

٢ ـ اعتباره حاملاً للمعرفة.

٣ ـ الأكاديمي في إطار الوظيفة التي يقوم بها.

٤ ـ الأكاديمي في تحديده الثقافي (نتاج لثقافة).

---

(١) ص ٢٤ من الكتاب.
(٢) ص ٢٦ من الكتاب.

٥ ـ الأكاديمي في تحديده السوسيوتاريخي وانتمائه.

٦ ـ الأكاديمي في اهتمامه العالمي (دراسته في إطار الطرق التي تصله بخطاب الثقافة العالمية).

ولا ننسى أن الأكاديمي ـ وفي إطار هذه المستويات ـ خاضع إما لتأثيرات الثقافة الغربية، أو الثقافة العربية الإسلامية، أو لتأثيرات الاثنين معاً.

إن هذه العوامل المختلفة بإمكانها أن تؤثر في الصورة التي يكوّنها الأكاديمي عن نفسه وعلى تمثّله ذاته ومكانه. لهذا، فهي تمثل نشاطه المهني والثقافي والسوسيوثقافي، كما لو كان ذلك النشاط انعكاساً لها وتحت تأثيرها، أنها عوامل متداخلة.

يعتبر د. صبور أن مسألة «الهابتوس Habitus» يمثل دوراً أساسياً في تحليل الأكاديميين العرب، لأن بناهم الذهنية ووضعهم الثقافي والاجتماعي والتاريخي يشكل فيها الهابتوس تقاليد ثقافية مزدوجة المصدر: التقاليد العربية والتقاليد الغربية ـ تلك ازدواجية تخص المجتمعات النامية وليس فقط البلدان العربية. والهابتوس هنا يعني تصور الشخص لذاته ولدوره في محيطه. إن تمثلات الأكاديمي عن نفسه تشكل صيغة من صيغ التماهي المعرفي والثقافي والاجتماعي للفرد مع المثل والقمع والمصالح ونمط العيش التي يشاركه فيها أفراد تجمعهم الخصائص المشتركة، إنها عمل توليفي تطبعه العفوية والرمزية، وهو عمل واعٍ يتم فيه الاندماج والتماهي، وفيه تقوّم الذات العقلانية للمثقف موقعه ضمن الجماعة أو المجموعة التي ينتمي إليها وترسم حدودها.

هذه الجماعة هي مجال (الجامعة) له رموزه وقيمه ومكانته التي لا يتمكن من الاندماج فيها والتماهي معها إلاّ صنف خاص من الأفراد توافرت فيه قدرات معينة واستعدادات خاصة. وتطبع المواقع فيها بعلاقات تبادل وتمايز.. إن كل العاملين في هذا المجال يرتبطون بعلاقات تراتبية تسير في البعدين الأفقي والعمودي، وتشمل علاقات الهيمنة والتبعية والشعور بالدونية أو بالفوقية، وتتميز المواقع بطابع الازدواجية.. وتنبني الاختلافات داخل المواقع على الفروق

في السلطة... لكن ما يحرك دوافع عمل الأكاديمي ونشاطه، تطلعاته إلى الامتياز بكل ما يحمل من مظاهر (امتياز في الوظيفة ـ امتياز ناتج عن الصيت المعرفي والامتياز الوجودي).

إن الأكاديمي يسعى أن تكون له هويته الاجتماعية والأكاديمية الخاصة به التي تمكّنه من الانضمام إلى عضوية جماعة معينة، لأنه يود أن يكون معترفاً به ومعترفاً له من قبل الآخرين (كعضو يحمل سلطة ما ويمارسها داخل المجال الأكاديمي وخارجه، حيث تتداخل العلاقات). ولا بد لفهم أستاذ مادة ما وتقويمه التقويم المناسب، من أن نموضعه في حقله الخاص به، هذا الحقل الذي يتموضع بدوره في المجال الأكاديمي العام.. ولا، بد خلال التقويم الأكاديمي، من الاستناد إلى رساميل ثقافية وتعليمية ورمزية وثقافية (تلائم موضوعياً وإجرائياً هدف الدراسة) تتحدد بكل ما يخص المجتمع العربي من صراعات واستراتيجيات وثوابت وخصوصية سياق وثقافة.. من هنا أدخل الباحث مفهوم «أهلية الاحترام» أو المحترمية (Respectability)، وركّز على الطبقات الاجتماعية وبكيفية خاصة الطبقات الاجتماعية في العالم العربي قبل أن يشرع في تحليل الأكاديميين وسياماتهم.

وعندما تثار مسألة الطبقات وكيفية التعامل معها، «كان الفكر الماركسي حاضراً ولم يكن هناك مفر من أخذه في الاعتبار»[1]، خاصة من جهة تفسيره لعلاقات تناقض مواقع الطبقات مع قوى الطبقات، خاصة فيما خص نمط الإنتاج الرأسمالي.

وقد أعطى الباحث أهمية لـ «رايت» وتحليله للطبقات اعتماداً ليس فقط على العامل الاقتصادي، بل أيضاً على العاملين السياسي والايديولوجي.

كما عرض لما قدّمه «فيبر» في هذه المسألة، والذي حدد التراتب الاجتماعي بطريقة قريبة بشكل أو بآخر من ماركس، وإن الميزة الخاصة به، تكمن في تبنيه

---

(١) ص ٥١.

تعريفاً للطبقات مبنيّاً على أساس السوق وعلاقات التبادل، في حين تبنى ماركس تعريفاً مبنيّاً على الإنتاج[١].

وكخلاصة، فإن نظريتي ماركس وڤيبر تأخذان أصولهما من الحتمية الاقتصادية. ومن هنا، يرى «بورديو» أن بناء الطبقات الاجتماعية يتطلب إحداث قطيعة جزئية مع النظرية الماركسية، خاصة إحداث قطيعة مع النزعات التي لا تدرك الفئات الاجتماعية إلّا من خلال إعدادها أو مواقعها الاقتصادية، الأمر الذي ربما يضر أكثر مما يفيد في إدراك واقع العلاقات داخل الفئة وبين الفئات. ذلك أن «بورديو» يعتبر هذه العلاقات عنصراً مهماً في التحليل الطبقي.

إن الباحث ركز مراراً ـ وبهذا الصدد ـ على أن ما يتعرض له يتعلق بشكل أساسي بالمجتمعات الرأسمالية الصناعية أو «ما بعد الصناعية» الغربية. إلّا أن الدافع من تقديمها في كتابه، هو أن معظم هذه المفاهيم استعملت وأخذت في تحليل الطبقات الاجتماعية في الوطن العربي.

هذا، وإن البنية الطبقية المجتمعية في الوطن العربي عرفت تغيرات مستمرة في الآونة الأخيرة. والتغيرات التي حصلت في الوظائف الاجتماعية، والأنشطة الاقتصادية وتداخل العلاقات بين مختلف الطبقات الاجتماعية تجعل من الصعب دراسة هذه البنية باستعمال مقاربة واحدة، لهذا أعطى الباحث وضعاً عاماً للطبقات التي عنته في الدراسة.

يمكن تقسم الوطن العربي إلى أربع مجموعات اقتصادية[٢]:

١ ـ مجموعة الأقطار المنتجة للنفط.

٢ ـ مجموعة البلدان نصف المنتجة للنفط.

٣ ـ مجموعة البلدان غير المنتجة للنفط ونصف المصنعة.

---

(١) ص ٥٥.

(٢) ص ٥٨.

٤ ـ مجموعة البلدان الأقل تنمية وتصنيعاً.

يصنف «محمود عبدالفضيل» في مقالته «تضاريس الخريطة الطبقية في الوطن العربي: في نظرة إجمالية ـ نقدية[1] مختلف الفئات والطبقات في الوطن العربي في ثلاث طبقات:

١ ـ البورجوازية الكبيرة التي تطورت خلال فترة الاستقلال.

٢ ـ الطبقة المتوسطة أو الطبقة الفقيرة التي تدين في وجودها لثقافة الغرب وتأثيره ولنظامه التعليمي.

٣ ـ الطبقة العاملة والفلاحون.

إن دراسة الطبقات الاجتماعية يرغم الباحث على أخذ تملّك السلطة في الاعتبار. . ومن الملاحظ أن مواقع السلطة في المجتمع العربي ارتبطت دائماً بالوظيفة أو المهنة، أو الموقع في الهرمية التراتبية.

هذا ما كان محور الفصول الثلاثة الأولى، أما الفصل الرابع «حول الأكاديميين وتحولاتهم»، فقد بدأ بتعريف الأكاديمي تعريفاً بنيوياً وتحديده في إطار عدة عوامل: رأس مال الأكاديمي المعرفي؛ السياق الأكاديمي الذي يمارسه ويمارس فيه نشاطه ووظائفه المنوطة به؛ نوعية المؤسسات التي تحدد موقعه والتزاماته وحقوقه؛ علاقة رأسمالية المعرفي بنقل المعرفة إلى الآخرين ومسؤولياته في تلقين تلك المعرفة كمّاً وكيفاً للمستهلك، وأخيراً يمكن تحديده في قابليته للتماهي مع نشاطه الفكري في إطار إنتاجه العلمي والفكري وعلاقة ذلك الإنتاج بمصالح مجتمعه.

ومنذ القديم كان الأكاديمي يعرَّف من خلال أصله الطبقي ونمط حياته ونشاطه خارج المجال الأكاديمي، ففي الحضارة الاسلامية أصبح النشاط الأكاديمي مؤسساتياً، وأطلق على رجال الفكر والعارفين **بالعلوم الدينية** (المعيَّنون من قِبَل الخلفاء) مصطلح **العلماء**. . هؤلاء لم يكونوا مهيأين فكرياً أو علمياً

---

(١) المستقبل العربي ـ السنة ٩ ـ العدد ٩٥ ك٢ ١٩٨٧.

لتجاوز العقلية الدينية التي طبعتهم. . . وعملوا في التدريس وتوزيع المعرفة بشكل أساسي، إضافة إلى الافتاء والقضاء والعدالة والادارة والإمامة الخ. . . وشكلوا الشريحة الوحيدة المتعلمة تعليماً عالياً في المجتمع.

لكن دخول الثقافة الغربية وما تبعها من علمانية، أثر سلباً على موقع العلماء بحيث أضعفت مكانتهم ومواقعهم وألحقت تغييرات في بنية المجتمع العربي وفي نمطه الإنتاجي (توغل الرأسمالية الغربية وما أحدثته من توغّل وتحوّل في وظائف الطبقة المتعلمة تعلماً تقليدياً وفي أدوارها)، وبدأ يحل مكانهم تدريجياً المثقفون ذوو الثقافة الغربية، مما اضطرهم إلى التنازل عن كثير من امتيازاتهم السابقة لصالح المثقفين الجدد (لكن هذا لم يحدث موحداً في جميع البلدان العربية، كالسعودية مثلاً حيث ما زال العلماء يحتلون مواقع مهمة). . ولم تعد المعرفة الدينية وحدها القادرة على تأويل الحقيقة وتأسيسها. . وكنتيجة، انهارت هيمنة الفكر الديني ونظرته إلى الكون.

لقد دخلت العلوم الحديثة وظهر معها الأكاديميون والعلماء الجدد الذين يقاسون بكفاءاتهم وقدرتهم على استيعاب المعرفة ووضعها في مجال التطبيق (كأساس للرجل المثقف)، وظهرت العلوم الإنسانية والاقتصادية والقانونية والتقنية، التي ما لبثت أن بدأت بالتنافس فيما بينها.

إن الانخراط في الجامعات الموجهة توجهاً غربياً ازداد بشكل كبير خلال العقود القليلة الأخيرة، وأساسه تحول النمط المركنتيلي الزراعي (الذي كان سائداً) إلى نمط صناعي صاحبه في هذا النوع من المعرفة. لكن علاقة المثقف، الأكاديمي بالسلطة هي نفسها التي كانت سائدة في فترة ما قبل الاستعمار.

شهدت الجامعات العربية في السنوات الأخيرة نموذج أكاديمي. وبفضل الانتشار الواسع للتعليم وتغير موقف الآباء من تعليم البنات ولجت المرأة العربية الحلبة الأكاديمية وظهرت «المرأة العربية الأكاديمية» موضوع الفصل الخامس، الذي ركز على أن المرأة التي دخلت عالم الجامعة إلى جانب الرجل، حُسم

تعرجها في الاندماج الأكاديمي حتى الخمسينيات والستينيات من هذا القرن[1]. وبدت الأسر المدينية من الطبقتين المتوسطة والعليا على استعداد قبل غيرها للسماح لبناتها بدخول المدارس ومتابعة دراستهن في الخارج. لقد أثبتت الدراسة أن النساء الأكاديميات ممن ورثن الثقافة من أسرهن، لهن مكانة أرقى من تلك الأكاديميات اللواتي أتين من طبقات دنيا أو من أسر مترديـة فقيرة، وأوضح استجواب النساء الأكاديميات أنهن يجدن هويتهن تقريباً في الثقافة الغربية، لكنهن لم يفلحن بعد في تغيير مفاهيم الرجال الأكاديميين لوضعيتهن في هرمية المؤسسات العلمية، خاصة وأن الرجال ما يزالون متأثرين «بالهابتوس» المرتبط بثقافتهم، في وقت تصارع فيه النساء الأكاديميات بكل قواهن لإحداث قطيعة مع الأحكام المسبقة لهذا الهابتوس، ومن أجل تغيير مفهوم الرجل للمرأة ودورها[2]. ولدى المقارنة بين عدد الأبحاث النسوية وعدد الأبحاث الذكورية المنشورة فإن النسب الأولى أقل من النسب المنظورة للرجال. ومع هذا، فإن النساء يعتقدون أن ظروف عملهن قد تحسن عما كانت عليه قبلاً أو أنها في طريق التحسن. ومرد النقص يعود إلى المسؤولية الملقاة على عاتق المرأة الجامعية وما يتطلبه المجتمع من المرأة عموماً.

أخيراً، يرى الباحث في هذا المجال المتعلق بالمرأة الأكاديمية، إن النساء اضطلعت بمسؤوليات ضخمة ووظائف مهمة في المجتمع كانت من اختصاص الرجال تقريباً، لكن ومع ذلك، فما تزال النساء وبسبب مواقف الرجال والمؤسسات والمجتمع، في وضعية أقلية تعاني الحرمان من عدد من الامتيازات وعلى هذا الوضع أن يتغير.

عالج الفصل السادس «اكتساب النفوذ واستغلاله في المجال الأكاديمي» معتمداً ـ ولتجنب اللبس ـ على ترجمة Power للنفوذ، وعلى Authority للسلطة. وبدأ الفصل بتحديد ودراسة الرساميل التي يمتلكها الأكاديمي[3] والتي

---

(١) يعزى هذا التحول الذي حدث في نوعية مكانة المرأة إلى تأثير الثقافة الغربية.

(٢) ص ١٠١.

(٣) يرى «بورديو» أن ميزة هذه الرساميل هي قابليتها للتحول بحيث يمكن تغييرها واستبدالها عبر عملية التعويض.

تسمح له عبر عملية **تعويض** (لما لهذه الرساميل من قابلية للتحول) من اكتساب **نفوذ**[١]، فالوجود العلمي لصاحب النفوذ الأكاديمي يرتبط ارتباطاً متيناً بنفوذه*، بحيث أن أي ضعف أو تنقيض يطرأ على ذلك النفوذ، يمكن أن يحدث آثاراً بليغة في صاحبه أو على الأقل يؤثر في مكانته ومحترميه. ولهذا، فإن صاحب النفوذ يعمل للحفاظ الدائم على نفوذه وعلى إعادة تأكيده والتشدد به على مصداقيته. إلّا أن النفوذ ـ مهما بلغت قوته وأبعاده ـ فإنه لا يصل إلى مستوى فعال نشيط إلّا عبر اكتسابه شكلاً من أشكال **السلطة** التي تحتاج بدورها إلى **الشرعية** كي يعترف بها. ويمكن اكتساب السلطة بدرجات متفاوتة، وهي تتسم بصفات لاعقلانية وسماتها تبدو في الاحترام الذي تحظى به[٢]، وأشكال السلطة في المجتمع العربي تنعدم فيها الأسس العقلانية لذا، فإن سلطة سلطة المعرفة به توجد ويستمر بقاؤها في وضع متقلب وغير أكيد، ذلك لأن من الصعب التنبؤ بما سيحدث في السياق الاجتماعي العربي. المشروعية فيه غير واضحة، والواقع مرتبط بخاصيات هرم النفوذ وتوزيعه[٣]. لذا، يرى الباحث هنا أنه يتطلب القيام بتحليل أنماط المحترمية التي يتطلع الأكاديمي العربي إلى اكتسابها، والوسائل والاستراتيجيات التي يستخدمها للوصول إليها، تم هذا التحليل في إطار الفصل السابع تحت عنوان «المحترمية والسلطة»، قُسم هذا الفصل إلى قسمين:

أولاً: اكتساب المحترمية.

ثانياً: الوسائل والاستراتيجيات.

---

(١) دخل في دراسة النفوذ وتحليله وفاعليته وممارسته في المجتمعات.

(٢) يقول دوركهايم، إن «احترام السلطة ليس بأي حال، غير مطابق للعقلانية، ما دامت السلطة مبنية على أسس عقلانية».

(٣) رساميل ← تعويض ← نفوذ
↓
سلطة
↓
مشروعية
↓
أنماط المحترمية

إن الباحث يعني بالمحترمية تلك الخاصيات التي تُكوّن للأكاديمي وتظهر في ما ينعم به من سلطة ونفوذ وتشريف في وسط معين أو فئة معينة، أو في المجتمع ككل. إن الأكاديمي كصاحب سلطة، يستثمر كل رساميله في السوق الأكاديمي والاجتماعي ليحصل على أقصى ما يمكن اكتسابه من احترام ومراعاة وتقدير، وهذا ما يُطلق عليه مصطلح «المحترمية» وما نقيسه بمقياس ندعوه «سلم المحترمية Scale of responsability» ولقد جعل الباحث سلم المحترمية في أربعة مستويات:

١ ـ العمل في الوظيفة (أو الاندماج في سوق الدولة)

٢ ـ السلطة/ النفوذ

٣ ـ امتلاك قوة الدفاع والردع

٤ ـ الحصانة

للمحترمية علاقة بالوسائل المستعملة لبلوغ مستوياتها، وقد حاول الباحث توضيحه عبر جدول، نختصره كالتالي:

إن سلم المحترمية واستراتيجيات الوصول إلى السلطة يرتبط بـ:

١ ـ الإنجاز العلمي والفكري

٢ ـ الانتماء السياسي والتحالفات

٣ ـ الوظيفة الإدارية والتقنوقراطية

٤ ـ العلاقات الاجتماعية أو الرأسمال الاجتماعي

ولقد فصل النقطة الرابعة بمجموعات ثلاثة أرفقها بحالات توضيحية[1] ومن ثم قوّم الإجابات (مجموعة أ: ذوو الرأسمال الاجتماعي الكبير ← من أسر معروفة وذات نفوذ. مجموعة ب: ذوو الرأسمال الاجتماعي المتوسط ← من الطبقة المتوسطة الصاعدة ولهم معارف أو وجاهة علمية. مجموعة ج: ذوو الرأسمال الاجتماعي الضعيف أو المنعدم ← من أوساط محرومة ثقافياً أو قروية الخ...).

(١) ص ١٣٨ ـ ١٣٩ ـ ١٤٠ ـ ١٤١.

كما أظهر تقويم الإجابات بوضوح:

أ ـ إن الرساميل المكتسبة تحدد نسبياً أبعاد السلطة والنفوذ اللذين يمتلكهما الأكاديمي في وظيفته الراهنة (كما هو في تقديره الشخصي). وكلما كان الرأسمال الاجتماعي كبيراً ومعززاً برساميل أخرى، كان مستوى المحترمية عالياً. بينما أولئك الذين يكون رأسمالهم الاجتماعي والثقافي ضعيفاً وتعتمد سلطتهم على رأسمالهم العلمي، تبدو سلطتهم أقلّ من سلطة الآخرين.

ب ـ إنّ الأكاديميين العرب، ذوي السمعة الأكاديمية متوافقون على أن دوافع «العمل ذاته» و«الوجاهة والتشريف» و«المسؤولية» و«الدافع الإنساني» تشكل حوافز في عمل المثقف العربي. وفي الوقت نفسه، لا يوافقون على «التقدير والاحترام» والسلطة والنفوذ والأجر كعوامل تحرك نشاط المثقف. أما الأكاديميون ذوو الرأسمال الاجتماعي المتوسط فيثبتون هذه العوامل، نفسها كحوافز في عمل المثقف ما عدا دافع «العمل ذاته» ويترددون حول عامل المسؤولية. أما الأكاديميون المحرومون من الرأسمال الاجتماعي فلا تشكل المسؤولية لديهم والدافع الإنساني دوافع نحو العمل وترددوا بشأن العمل ذاته واتفقوا مع الغير على الباقي.

إن هذه المعطيات تؤكد أن الأكاديميين المتمتعين بالسلطة والنفوذ يميلون إلى التخفيف من قيمة عوامل السلطة والوجاهة والاحترام في عملهم، ويحاولون عن وعي أن يجدوا هويتهم في نشاطهم وعملهم لذاته.

ج ـ إن الأكاديميين الذي تعوزهم الرساميل ينحون باللائمة على الأنظمة السياسية السائدة في الوطن العربي بالنسبة لهجرة الأدمغة.

د ـ أولئك الذين يمارسون وظائف ادارية يعتقدون أن مكانتهم عالية ضمن الانتلجنسيا التي تشاركهم العمل الأكاديمي.

هـ ـ تؤثر صرامة السلطة والنفوذ الأكاديمي وصلابتهما. والهيمنة في السلطة تتحدد في كمية الرساميل التي يراكمها الأفراد والفئات ويوظفونها وفي مدى الحاجة إليها أكاديمياً.

إن العنصر الأساسي ليس المفاضلة البنيوية الوظيفية ولكنه التعارض الجدلي والتناقض في نشاط الأشخاص العاملين وفي وجودهم، ومن هذا المنظور، فإن علاقة السلطة بين الأكاديميين العرب تشير ظاهراتياً إلى وجود خاصيات لها سمات علاقات السلطة نفسها بين الأكاديميين الغربيين. إن علاقات السلطة أو علاقات القوى تكون منظمة ومتشابكة وتتبع أهمية مستويات المحترَمية، لذا فإن التمثل الذي يقيمه الأكاديمي لنفسه في سلم المحترمية والتمثل الذي يقيمه الآخرون له يشكلان معاً واحداً من أسباب **التنافس والصراع بين الأكاديميين**[1]. إن التعايش في المجال الأكاديمي لا بد من أن يخلق صراعاً واعياً ونشيطاً من أجل النفوذ والسلطة وحيث توظف كل الرساميل لتحقيق الغايات القصوى من النفع وتدعيم المواقع. وهذا الصراع السائد شبيه بالصراع الذي وصفه بلو Blau «سلاسل من الألعاب المختلطة والمتشابكة، تكون لكل مجموعة أعضاء نصيب فيها ولهم فيها مصالح متضاربة»[2].

من هذا المنظور، فإن الصراعات السائدة في المجال الأكاديمي تتعلق على الأقل بأربعة عناصر[3]: الامتياز العلمي ـ التماهي الثقافي ـ الضرورة الاجتماعية والموقع الأكاديمي أو الوظيفي. وقد رأى الباحث أنه من الضروري التمييز (في مرحلة ثانية من الدراسة) بين المجموعات العاملة في المجال الأكاديمي على أساس اختصاصاتها العلمية والمعرفية. ذلك أن موقع الأكاديمي، وفي المجتمع ككل، يتأثر كثيراً بالاختصاص الذي يمارسه، وكذلك تتأثر نظرة السلطات

---

(١) موضوع الفصل الثامن. ص ١٥٣. يقول «بورديو» «إن المجال الأكاديمي، شأنه في ذلك شأن أي مجال آخر، هو مكان للصراع من أجل تحديد الشروط والمعايير التي تضفي المشروعية على العضوية وعلى الهرمية التراتبية، وهذه الأخيرة هي التي تحدد الخاصيات الملائمة والفعالة والمسؤولة عن جعلها تعمل كرأسمال يحقق الأرباح الخاصة بالمجال والمضمونة فيه»:
P. Bourdieu, Homo académicas (London: Polity Press 1988), p. 11.

(٢) P.M. Blau. Exchange and Power in Social Life (New Brunswick U.S.A. Transaction Books 1986).

(٣) صراعات تُحمل بمصالح ودوافع خاصة وقواعد لعب معينة، هي مرتبطة ومتراكبة وتعطي ثلاثة أشكال متوازية (صراع بين المهيمَن عليهم وصراعات بين المهيمنين وصراعات بين المهيمِنين والمهيمن عليهم). إنه صراع علني لكنه لا يتخذ طابع المواجهة المفتوحة.

السياسية والمؤسسات الادارية في تقويمها لمكانته. إن لهذا تأثيراً واضحاً على وجاهتهم وتمثلاتهم وعلى الصورة المكونة لهم (في أعينهم أو في أعين الإدارة والمجتمع..).

ونورد أهم ما ورد في نقاط الصراع تبعاً للمسائل التالية:

١ ـ يتسبب قياس درجة العلموية (سمة التميز في معرفة الأكاديمي) بحسب المعايير الموضوعية ووفق القواعد العلمية والادارية والقانونية في خلق «صراع الأقدمية» أو «صراع الأسبقية». هذا، ويعتبر المحافظون على الأقدمية العلمية أنفسهم «حراس العلموية». ويتخذ طابع العنف الرمزي تعارض وتنافس الأكاديمي القديم والجديد من أجل اكتساب الامتيازات والوصول إلى المواقع ذات النفوذ (وهذا ما يمكن أن يتواجد بين كليات مختلفة).

٢ ـ يتوازى مع الصراع من أجل «العلموية» Scientificity، صراع آخر سببه الاختلاف في الثقافة والتماهي. ولهذا الصراع طابع خاص في البلدان العربية (كبلدان نامية): أصحاب الثقافة الإسلامية وأصحاب الثقافة الغربية. وهذا ما يتعلق أحياناً بالإبداع والأصالة العلمية، فمنهم من يغترب عبر انتمائه إلى حقل يمنحه هوية ثقافية ورمزية (كوسيلة للاستعلاء) ويتماهى مع ثقافة أخرى، ومنهم من يجعل من ثقافته الأساسية رمزاً من رموز الأصالة أو شكلاً من أشكالها. وُجد هذا الصراع في البلدان العربية منذ مطلع القرن، إلّا أنه أخذ بُعداً جديداً في العقود الأخيرة. ولا يزال الأكاديميون في خضم نقاش هذا البعد حتى الآن.

٣ ـ هناك صراع آخر أساسه التخصصات المعرفية لا سيما بين أصحاب التخصصات الإنسانية من جهة، وأصحاب التخصصات العلمية والتقنية من جهة أخرى. وهو صراع مواقف وتصورات.

٤ ـ صراع ينشأ عن محاولة أصحاب السلطة المؤسسية مراقبة نشاطات الأكاديميين، وعن ادعائهم لأنفسهم سلطة حفظ النظام والقانون داخل الحرم الجامعي. إن السلطة المؤسسية وسلطة الدولة والبيروقراطية تنعكس في المجال

الأكاديمي، بحيث يكون على الأكاديميين أن يقتنعوا بضرورة الطاعة والامتثال للنمط السائد في الدولة وبضرورة تعزيزه بإنتاجهم العلمي ونقلهم للمعرفة، أما الذين لا يمتثلون له، فإن الأمر ينتهي بهم إما إلى الفصل عن العمل، وإما إلى النفي السياسي.

خُصص بعد ذلك «الفصل التاسع» لدراسة مكانة الأكاديميين العرب ووظيفتهم:

إن الأكاديميين العرب يتطلعون إلى اكتساب قدر من الاحترام والاعتبار بحيث يرغبون في مكانة أكاديمية معززة ومكرمة ومعترف بها. ولربما كان اكتساب المكانة وضمان بقائها من بين الأهداف الأساسية التي يسعى الأكاديميون العرب إلى بلوغها. وقد اتضح في هذه الدراسة، ومن خلال أجوبة الأكاديميين العرب الذين استُطلعت آراؤهم، أن المكانة التي يسعى إليها هؤلاء خالية من **التطلع إلى اكتساب المزيد**، ذلك أن تطلعهم إلى المكانة ليس من أجل الرقيّ ولكن لأن المكانة تشكل في حد ذاتها ضرورة حيوية بالنسبة إليهم. كما أظهرت الدراسة أن دوافع السلطة والوجاهة والتشريف تشكل حوافز للعمل عند المشاركين المنتمين إلى الانتلجنسيا العربية، بينما تشكل دوافع الاعتبار والمسؤولية والدوافع الإنسانية حوافز للعمل عند الأكاديميين التقنيين.

من جهة أخرى، إن نقصان الحرية والاحترام والاعتبار وعدم توافر العمل المناسب تشكل أسباباً رئيسية في هجرة الأدمغة العربية نحو الغرب.

وغالباً ما تشكل الوجاهة والمكانة والمصلحة مصادر للتنافس بين الأكاديميين، وكل عملهم يتجه نحو تعزيز المكانة وضمان بقائها (مع تعزيز اكتساب قدر من المحترمية والسلطة والوجاهة).

وإذا كان الأكاديمي يعين في المؤسسة ويندمج فيها بكيفية قانونية ومشروعة، فإن ما يجدد موقعه ويميزه يرتبط برأسماله الثقافي والتعليمي وبعامل آخر وهو **المكان** الذي أخذ منه معرفته والمصدر المعتمد فيها ومؤهلاته الجامعية. أما نموذج

العلماء الذي سبق تقديمه فهم في وضع يأسفون فيه على ما فقدوه ويشعرون أن أصحاب المعرفة الجديدة تجاوزوهم وتخطوهم.

يرى أخيراً د. صبور في هذا الفصل أن السلوك «الغيري»؛ أي على المثقف أن يكون غيريّاً (نسبة إلى الغير/ ضد الأنانية) وينفي عنه المصلحة الشخصية ـ؛ ولا يمكن أن يصدق على جميع المثقفين. كما يرى أن الحكم على المثقف العربي يتطلب الأخذ بعين الاعتبار أنه (أي المثقف) ينتمي ـ في أغلب الأحيان ـ إلى الطبقة الدنيا أو المتوسطة، وان النظام التعليمي الذي أنتجه هو نظام نخبوي وأن أسرهم تنتظر النفع والفائدة من وراء وصولهم إلى المجال الأكاديمي.

إن الأكاديمي العربي يتطلع إلى اعتبار خارج موقعه الثقافي (اعتبار عالمي)، لأن اعتبار وسطه له يتأثر بالاعتبار الذي يلقاه في الخارج. وهذا الاعتراف لا يتوافر إلّا عبر الإنتاج العلمي والفكري وبالمؤهلات العلمية العالية.

إن المجتمع العربي يمر اليوم بأزمة عميقة تمس الهوية الثقافية تنعكس على وجود الأكاديمي ونشاطه[1]، وكنتيجة، فإن العربي الأكاديمي يمر دائماً بنوع من الأزمة التي أشار إليها العروي «أزمة المثقف تعكس أزمة مجتمعه»، وأن ما خبره المجتمع العربي من تغيرات في البنى والمؤسسات وتقسيم العمل لم تؤثر في توزيع السلطة وعلاقات السلطة بين عالم الفكر وعالم السياسة، إذ من المعلوم أن هذا الأخير هيمن باستمرار في تاريخ العالم الإسلامي على عالم الفكر. وإلى اليوم، ما يزال أرباب الفكر يعيشون تحت رحمة عالم السياسة وسلطته. إن هذه الأزمة المنعكسة في المجال الأكاديمي قد خلقت تنافساً حاداً بين العاملين في هذا المجال، وبين أرباب السلطة والمتطلعين إليها.

لقد خلصت الدراسة التي بين أيدينا إلى الأمور التالية:

١ ـ لفهم موقع الأكاديمي ومكانته يجب الأخذ بعين الاعتبار كل العوامل

---

(١) موضوع الفصل العاشر ١٩٧.

المرتبطة بوجوده في مجاله وبتعايشه فيه وعلاقاته الخاصة ومع المجموعة ومع المحيط.

٢ ـ يحتل الأكاديمي الذي يمتلك معرفة الغرب وخبرته مكاناً وموقعاً بارزاً.

٣ ـ إن ما يحصل عليه الأكاديمي من جزاء مادي مقابل بيع معرفته في السوق الرسمي للدولة لا يمكنه من العيش عيشة كريمة.

٤ ـ رغم تطلعاته، فإن العلاقات الاجتماعية والعائلية ما زالت تمثل دوراً أساسياً وحيوياً بالنسبة للأكاديمي.

٥ ـ يمر الأكاديمي العربي بتجربة صعبة في حياته الراهنة، فهو من جهة يدرك ذاته وتصوراته، ومن جهة ثانية هو غير راضٍ عن وضعه الاقتصادي والمادي ووضعه السياسي والمؤسساتي.

٦ ـ الامتلاك والإرث لرؤوس الأموال المتنوعة يخلق نوعاً من الامتلاك للسلطة وللنفوذ وللرضى وللحصانة وللموقع.

٧ ـ يصارع الأكاديمي ـ من أجل فك عزلته في المجال الأكاديمي والثقافي ـ ضد الإقليمية في مواجهة السياق العالمي (المتروبول العلمي الغربي). وبالتالي، فإن الأغلبية تشعر ـ نتيجة محدودية رأسمالها ـ بالإحباط والخيبة والألم، ويظهر هذا في نبرتها الاحتجاجية خاصة لدى من يملك رأسمال المعرفة في العلوم الإنسانية والاجتماعية (الذين يعانون النقص أكثر من غيرهم).

٨ ـ يؤدي الأكاديمي مهامه العلمية بقليل من الحماس، مما يبعدنا عن الحديث عن إبداع فكري أو تقدم علمي، لأن الأكاديمي مغترب عن عمله تنقصه حرية العمل وما يصاحبه من شعور بالإنجاز وإشباع لرغبات الذات. وهذا ما يطبع نشاط الأكاديمي بعدم الاستقرار وانعدام الهدف.

٩ ـ إن اغتراب المثقف العربي ليس اغتراباً ثقافياً فحسب، بل هو اغتراب متعدد الأوجه (نتيجة معاناته القمع ومعاش حالة الحار الوجودي في عدم اتخاذ قرار أو تعبير الخ. .). إنه ـ كما شبّهه الباحث ـ **يشبه وضع مصارع ثيران دون**

موليتا (أي دون قطعة القماش الأحمر التي يستعملها مصارعو الثيران لإرهاق الثور).

١٠ ـ إن الانتلجنسيا العربية ربما كانت أصعب فئة يمكن دراستها[1] في الوطن العربي، وهذا يعود إلى أن تقاليد البحث الامبريقي والشك في مصداقيتها ما تزال في بداياتها، وإلى حساسية طرح قضايا ايديولوجية وسوسيولوجية، أو حتى التعبير عما يبدو من «الأسرار الشخصية» مما يثير الشك وعدم الاستعداد للمشاركة واعتبار المشاركة في الدراسة مخاطرة.

إن الجامعة والعالم الأكاديمي بصفة عامة يعتبران من الأماكن الحساسة سياسياً في المجتمع العربي؛ والوصول إليهما دون مساعدة رسمية يُعد أمراً شائكاً وصعباً.

وبانتقادات الأكاديميين تنتهي دراسة المعرفة والسلطة في المجتمع العربي، ويضيف إليها الباحث ملاحق حوت مقابلة مع أحد الأكاديميين كحالة توضيحية، ونص الاستمارة التي وزعت على الأساتذة المشاركين في الدراسة، إضافة إلى ملحق يضم أهم الأسئلة والقضايا المطروحة في المقابلات التي أجريت مع الأكاديميين.

---

(١) موضوع الفصل الحادي عشر ٢٠٧.

نقد السياسة: الدين والدولة لبرهان غليون

عرض عبد الاله بلقزيز

«إن ارتباط الدين بالسياسة لا يمثل... خطراً على الدين أو السياسة.

ولكن الخطر يكون في تحويل السياسة إلى ممارسة مقدسة دينية...»

برهان غليون: **الدولة والدين**. ص ٣٨٥

كتاب: **نقد السياسة ـ الدولة والدين**(١) للأستاذ برهان غليون سيصبح ـ منذ الآن ـ من أمهات الكتب في الفكر العربي المعاصر التي تَوَّجت قرناً من التأليف واختتمته كما فعلت نظائر في نهاية القرن الماضي مستأنفةً مشروع بناء نهضة العقل التي نذر لها رواد القرن الماضي الجهد والحياة كي تنطلق ويشتد عودها...

يقع الكتاب منهجياً في موقع تقاطعِ عدةِ مقاربات: التأريخ السياسي، اجتماعيات الثقافة، الاجتماع السياسي.. الخ، وهذا أسبغ عليه خصوبةً معرفيةً ومنهجية كبيرة تكاملت في امتدادها الصور المختلفة والممكنة للعلاقة بين السياسة والدين. وحيث يتذكر قارىء الكتاب أن موضوع الكتاب سبق وطُرق من طرف المؤلف في كتب ومناسبات سابقة، وأن شكل المقاربة النظرية والمنهجية

(*) برهان غليون: نقد السياسة، الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩١.

للاشكالية جرى ـ سلفاً ـ اختباره بنجاح في نصوص سالفة، سيكون ـ دون شك ـ أمام رصيد هائل من التراكم المعرفي يبني عليه الكتاب ويطوره. وقارىء الكتاب، الذي يجهل أعمال برهان غليون السابقة، لن يجد كبير صعوبة في قراءة الكتاب وتمثُّل قضاياه وأطروحاته، وإن كان سيحرم نفسه من متعة اكتشاف نموّ النصّ في الكتابة عند غليون وتراكب الاشكاليات فيه وصولاً إلى الصورة التي استقرت عليها في هذا الكتاب..

* * *

الكتاب محاولة للتفكير ـ بجرأة ـ في علاقة غمرت حقل الفكر والاجتماع في تاريخ العرب الحاضر والماضي، وحددت ـ إلى حد كبير ـ ملامح التطور فيه، هي علاقة السياسة بالدين. على أن زاوية الرؤية إلى هذه العلاقة لم يجر تفكيكها معرفياً بغية إنتاج تصورات تجريدية عن طرفيها، كل على حدة، وبناء أحكام قيمة حول هذه العلاقة، أي لم تكن فعلاً معرفياً من باب التأمل الفلسفي أو التحليل المنطقي، بل أرادها صاحبها رؤية مشدودة الانتباه إلى هدف رئيس: تحليل أسباب التنازع بين السياسة والدين وفهم العوامل التي تدفع نحو توظيف الدين من قبل السياسة. وغني عن البيان أن هذا النوع من التمثل للموضوع ينتمي ـ منهجياً ـ إلى الاجتماع السياسي والأنثروپولوجيا الثقافية. ضمن هذه الطريقة من الاختيار المنهجي في بناء الاشكالية وتناول الموضوع، ينصرف المؤلف إلى محاولة فهم التناقض بين الدين والدولة باعتباره «.. كأي نزاع آخر في دائرة الواقع الاجتماعي، لا ينبع من حتمية بنيوية، بقدر ما يعكس فهمنا ورؤيتنا لهذا الواقع»[٢]، هنا تتحدد المسألة الدينية، وما يرتبط بها من نزاعات بصفتها «جزءًا لا يتجزأ من المسألة السياسية»[٣]، وهنا يستعصي فهم الوعي السياسي والديني بالعودة إلى النصوص لتصبح التجربة التاريخية والواقع الاجتماعي «مستودع مفاتيح هذا الوعي»[٤]. والأمر نفسه ينطبق على الحركات

(٢) نقد السياسة ـ الدولة والدين. ص ١٣
(٣) المصدر السابق. ص ١٤
(٤) م س. ص ١٥

الاجتماعية الدينية والمدنية التي لا يمكن فهم نشوئها وتطورها وصراعاتها انطلاقاً من النص، الذي يؤسس لوجودها نظرياً، ولكن من التاريخ[٥]. وعلى ذلك، لا يمكن تحليل النزاعات الراهنة التي مدارها الإسلام بصفتها «تعبيراً عن الاستمرار في نقاشات وجدالات كلامية بدأت منذ العهد الأول»، بل «إن موضوع الخلاف الحقيقي ليس قائماً في الإسلام، ولا يتعلق رغم المظهر، بمضمون الإسلام الفكري أو الديني، الإيماني أو السياسي... إنه قائم في واقع المجتمع وما يعيشه من تناقضات في نظمه السياسية والاجتماعية والفكرية»[٦].

الذين انشغلوا بمشكلة العلاقة بين السياسة والدين، في إطار الفكر العربي المعاصر، إما كانوا منشغلين بالتأمل الفلسفي المعياري، أو منغمسين في مشروع تطويع الدين لخدمة أهدافه السياسية من باب ما يضعه الدين في حوزة السياسة من أسباب القوة والفعالية باعتباره مصدراً هاماً ورئيساً من مصادر شرعيتها. وفي الحالين، لم يجر النظر إلى الدين نظرة موضوعية. لقد «منعت حاجات السجال السياسي من تطوير أي موقف علمي أو نظرة موضوعية في هذا الميدان. وبقيت الظاهرة الدينية من اختصاص الخطاب السياسي والعقائدي ـ السياسي»[٧]. ولم تكن من نتيجة لغياب علم اجتماع سياسي للدين سوى تضخم ثقافة دعوية جندت الموضوع، والانشغال بالموضوع، في مشروع بناء حركة سياسية. ان هذا الغياب (لعلم اجتماع الدين) هو شهادة ميلاده كتاب **الدولة والدين**. الكتاب الذي يضع على نفسه ـ بطموحِ محترفي الاجتهاد ـ مسؤولية معرفية كبيرة: ملء فراغ فكري في حقل إشكالي بِكر، وتأسيس مقاربة اجتماعية ـ سياسية للظاهرة الدينية.

في العلاقة بين الدين والسياسة: الأصول والتطور

قامت بين الدين والسياسة، على مرّ العصور، علاقة تراوحت بين التوافق

(٥) م س. ص ١٦.
(٦) م س. ص ص ١٦ ـ ١٧.
(٧) م س. ص ٢٠.

والتنازع تبعاً للشروط التاريخية والاجتماعية التي انتظمت فيها (نعني العلاقة). وفي كل مرحلة من هذه المراحل، كان من الممكن وعي أسباب ذلك التوافق أو التنازع بتحليل شروطه، ومنها وظيفة كل طرف من طرفي العلاقة في بناء قوة الطرف الثاني أو إضفاء الشرعية عليه.

I

قبل نشوء الأديان التوحيدية، لم تكن العلاقة بين السياسة والدين قد شهدت أزمة، إذ «لم تعرف المجتمعات الإنسانية أي تناقض أو تنازع بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية»[٨]: كان الكهنة في بلاد الرافدين ومصر الفرعونية وآسيا القديمة «جزءًا لا يتجزأ من جهاز الدولة»، و«كان تقديس الملوك... عنصراً جوهرياً من عناصر تكوين السلطة وإقامة الدولة»[٩]. أما مهمة رجل الدين فكانت ـ حصراً ـ خدمة الملك «وإضفاء القداسة على سلطته». وبسبب هذا الارتباط، فقد كان الملوك هم «الذين يغيرون الطقوس العبادية التي يشكلون مركزها، بل الآلهة المعبودة التي يمثلونها، ويقترحون آلهة جديدة»[١٠]...

لم تنشأ هذه العلاقة اتفاقاً أو عبثاً، بل كانت جزءًا من وظيفة عامة من وظائف الدولة والمجتمع باعتبارها «شرطاً لا غنى عنه لتأسيس الاجتماع المدني»[١١]. ولم يكن للتناقض أن ينشأ بينهما إلاّ في حالات محدودة: «إذا كان الدين مفروضاً بالغزو، أو إذا كان المجتمع قد تجاوز الفكرة الدينية القديمة وطوّر نظاماً دينياً جديداً»[١٢]، وذلك مما لم يكن لينطبق على البوذية والكونفوشيوسية في آسيا القديمة، أو على ديانات بلاد الرافدين ومصر القديمة.

---

(٨) م س. ص ٣٢.
(٩) م س. ص ٣٢.
(١٠) م س. ص ٣٣.
(١١) م س. ص ٣٢.
(١٢) م س. ص ٢٨٥.

II

نشوء الأديان السماوية سيؤرخ ـ في رأي برهان غليون ـ لبداية انقطاع في مسار العلاقة بين الدين والسياسة (أو الدولة) بما هي علاقة سيطرة للسياسة على الدين وإدارتها إياه. فعلى العكس مما قامت عليه تلك العلاقة ـ سابقاً ـ من منطق، نجم عن ظهور الدين التوحيدي «تحرير فكرة الألوهة عن الملك والسلطة الملكية أو سلطة الدولة» وذلك من خلال «إرجاع الملك إلى حجمه الطبيعي كإنسان، والارتفاع بفكرة القداسة والألوهة نحو مرتبة عليا»(١٣). وتمثل النبوّة ـ في نظر المؤلف ـ التجسيد الفعلي لهذا التغيير الذي طرأ على مضمون العلاقة وحرّر الدين من السلطة المتشخصة للسياسة، فالنبوة لم تكن سوى «نفي الامبراطورية العبودية... بما هي تعبير عن القوة والسلطان المادي، واستبدالها بملك أو بسلطان قائم على فكرة القرابة الروحية»(١٤). وهكذا، وكما جاءت المسيحية ردّاً على إخفاق اليهودية في تحرير الروح من الثقافة الجسدية وفي نفي الدولة القهرية وتصنيم الرسالة الدينية في السلطة الزمنية، جاء الإسلام «ردّاً على مصادرة المسيحية وانقسامها... وتجاوزاً للصدمة التي أصابتها بسبب انتشار مناخ اليأس والتشاؤم الذي ارتبط بصلب المسيح الفادي، بعد صدمة تشتيت اليهودية، وما كان يعنيه ذلك من انتصار ساحق ونهائي للنموذج الامبراطوري...، أي للسلطان القاهر، الفرعوني والقيصري والكسروي، على الدعوة التوحيدية»(١٥). لقد نجحت الأديان التوحيدية في تحجيم السلطة الزمنية القهرية من خلال تجريدها من القداسة وتجريد القداسة عن أي قاعدة دنيوية في تعالٍ يرمز إلى تحرّر الروح والمقدس من التوظيف الامبراطوري، ولعل الإسلام ـ في ما يسجل برهان غليون ـ نجح أكثر في «إنقاذ الرهان على النبوّة» وبذلك قدم للإنسانية «قاعدة لتجديد حياتها الروحية والمادية»(١٦). ولم تكن ثورة

---

(١٣) م س. ص ٣٥.
(١٤) م س. ص ٤٣.
(١٥) م س. ص ٥١.
(١٦) م س. ص ٥١.

الـديانـات التوحيـدية مجـرد ثورة عـلى الامبراطـورية، بـل إنها بنت على تفسخ وانحـلال الامبراطـورية ـ أو الملك القهـري ـ فكرة الجماعة. ولكن «لا بمـا هي حشد واسع من الأفراد والقبائل والأسر»، أي جملة التكوينات المدنية التي ينتظم فيهـا الناس وتؤسس اجتـماعهم المادي، وإنمـا «باعتبـارها تـأسيساً لمبـدأ تضامن روحي»[١٧].

III

كيف انبنت هذه العلاقة في التجربة الإسلامية؟

لم تتجـه التعاليم الـدينية الإسـلامية إلى الحض عـلى تكوين دولـة دينية (أو الإسلامية). كانت الرسالة الـدينية رسـالة للتحـرر من السلطة لا لإعادة إنتـاج رابطتها القهرية على الرغم من أن سياق التاريخ دفع الأمور لصالح تأليف هـذه السلطة. فقد كان النبي «يدعو المسلمين. . إلى الاستعداد لليوم الآخر. وكان يطلب منهم تجنيد أنفسهم في سبيـل الله لنشر دعوتـه والموت من أجلهـا، وليس لبناء سلطة لهم باسمه»[١٨]. وحين تـوقفت النبوّة، لم تنشـأ سلطة كهنوتيـة وسيط بين جماعة المؤمنين وبين الله بحيث تجسد إدارة الحكم والقرار. كما لم تعد الحاجة موجودة إلى شكل جديد من النبوّة بعد أن «ورث العقل النبوّة». هذا مـا يدفـع المؤلف إلى الاستنتـاج أن «. . ليس لاختتـام النبـوّة من معنى آخـر إلاّ تسليم القيـادة الـروحيـة بعـد النبي للعقـل. . .، وهـذا هـو معنى استنكـار السلطة الكهنوتية أيضاً في القرآن»[١٩].

ما الذي يدفع النبوّة إلى التفرغ للفعل الدعوي الديني والضرب صفحاً عن فكرة التنظيم السياسي للجماعـة، أي عن الملك؟ إن ذلك يـرجع بـالأساس إلى استغراق النبوّة للسياسة بمقـدار ما تعني النبـوّة ـ أيضاً ـ التـنظيم والتدبـير المدني للجماعة. هذا يعني ـ في نظر المؤلف «أن دولـة المسلمين، بمـا تشمل الـدولة من

---

(١٧) م س. ص ٥٢.
(١٨) م س. ص ٥٤.
(١٩) م س. ص ٥٥.

مبادىء التنظيم المدني وطرائقه. . .، لم تكن شيئاً آخر في الإسلام إذن سوى الدين نفسه»[٢٠]، ولكن لا بالمعنى الذي تفهمه الآن حركات «الإسلام السياسي» كما سنرى مع الكاتب في مكان آخر من هذا العرض، وذلك باعتبار ان النبوّة التي جمعت بين الدين والسياسة لحظةً لا تتكرر في تاريخ المسلمين. ولكن، هل توقفت عملية التنظيم الروحي للجماعة بتوقف الوحي ووفاة النبي؟ وهل استقرت في الأذهان فكرة الفصل بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية؟

* * *

لم تتوقف عملية التنظيم الروحي هذه، بل استمرت من خلال وظيفة الخلافة (= الراشدة)، التي مثلت ـ بمعنى من المعاني ـ استئنافاً لها. ذلك أنه «لم تكن الخلافة سلطة العقيدة والجماعة»[٢١]. ولذلك، حين كان الخلفاء يطلقون على أنفسهم هذا الاسم بدل الملوك أو السلاطين، فما ذلك إلّا لأنه يعينّ ـ على وجه الدقة ـ الوظيفة التي آلت إليهم بعد النبوّة. ولا يمثل التمييز المعاصر بين الخلافة الراشدة والملك إلّا الوعي بالتحول الذي نجم عن زوال تلك الوظيفة الروحية ونشوء الملك العضوض[٢٢].

ماذا يعني أن تستمر الوظيفة الروحية في الإسلام من خلال تجربة الخلافة الراشدة. وماذا يعني أن تقوم الدولة ـ كملك قهري ـ بعد انصرام حقبة هذه الخلافة بالعنف؟

إنه يعني ـ في المقام الأول ـ أن الإسلام «لم يفكر. . . بالدولة، ولا كانت قضية إقامة الدولة من مشاغله. . .، ولم يتحدث. . . عن السياسة أو يقدم رأيه فيها»[٢٣]. وليس هذا التغييب تقصيراً من الإسلام في حق المسلمين وفي حق شأن من أوْكد شؤونهم. إنه يعكس جوهر رسالة الإسلام، حيث «لم يَعِدِ القرآنُ

(٢٠) م س. ص ٥٩.
(٢١) م س. ص ٦٣.
(٢٢) م س. ص ٦٣.
(٢٣) م س. ص ٥٨.

العربَ أو المسلمين بدولة، ولا أثار حماسهم بالحديث عن منافعها وخيراتها، ولكنه وعدهم بالجنة»[٢٤]. وعليه، فبما أن الإسلام لم يبلور نظرية في الدولة، وبما أن الدولة ـ كأداة للتنظير ـ نجمت عن حاجة إلى تأمين «الوازع السلطاني» ـ كما قال عثمان بن عفان ـ فقد «بقي موضوع السلطة من الموضوعات غير المفكر فيها إطلاقاً في الفكر الإسلامي»[٢٥]. وهو حين كان يجنح إلى تناولها، كان يدرجها في باب الأخلاق، باعتبار نظرته إليها كأداة في يد الدين، وباعتبار فقدان هذه الأداة لأية قيمة في ذاتها بمعزل عمّن يستخدمها (أي المؤمن). وبعبارة المؤلف، فإن الفكر الإسلامي «حرم . . . نفسه من التفكير في واقع السلطة منذ اللحظة التي اعتبر فيها أن الدولة لا ماهية مستقلة ومتميزة لها، وهي مجرد آلة ماهيتها موجودة في من يستخدمها»[٢٦].

* * *

كيف أمكن للدولة، إذن، أن تنشأ والحال أنها لا تجد لنفسها سنداً نصّياً يُشَرْعِنُها؟

لم تضع الدولة نفسها خارج إطار الدعوة الإسلامية حين خرجت إلى الوجود، بل هي تشكلت من صميم هذه الدعوة بحيث أتت «كنتاج فرعي للجهاد، أو بالأحرى كردّ على حاجة تحقيق الدين الجديد»[٢٧]. على أن ذلك لا يعني ـ في ما يرى برهان غليون ـ أن نظام الدولة اندمج في نظام الدين كلية، بل إن العلاقة بين النظامين سرعان ما ساءت في المرحلة المتأخرة من الخلافة الراشدة. ولم يكن ذلك إلّا تعبيراً عن تفاقم التناقض ـ الطبيعي ـ بين منطق الدولة ومنطق الثورة (= الجهاد) الذي كان فصلاً طبيعياً من فصول تطور التجربة الإسلامية. وتكفي تجربة الحرب الأهلية المريرة التي شقت المسلمين ـ

(٢٤) م س. ص ص ٥٨ ـ ٥٩.
(٢٥) م س. ص ١٢٥.
(٢٦) م س. ص ١٢٧.
(٢٧) م س. ص ٦٧.

عقب مقتل عثمان ـ لتقيم الدليل على مقدار التناقض والتنافر الذي سوف يدب ـ تاريخياً ـ في العلاقة بين الدولة والثورة، وعن مقدار الخلل الذي سيطول هذه العلاقة لصالح الدولة. فهذه الحرب الأهلية أتت تعبر عن «وضع جديد اصطدم فيه منطق المصالح الكبيرة والملموسة... وبين منطق الدعوة والرسالة...، فبقدر ما كان منطق المصالح وتوزيع الغنائم والعطايا يؤكد نفسه ويترسخ مع تزايد الانتصارات... كان منطق الرسالة والتبشير والجهاد لوجه الله يتراجع أو يفقد هيمنته المطلقة»[٢٨]. وهنا ـ في تقدير غليون ـ يكون خطأ علي الذي لم يدرك «بداية الزوال الفعلي لشروط عهد الخلافة، وإصراره على السياسة الدينية داخل الدولة المتكونة أو التي بدأت تتكون في العقول والمصالح والتوازنات الاجتماعية والاستراتيجية»[٢٩].

الذي حصل، إذن، ليس فصلاً بين الدين والدولة، أو ليس تجريداً للسياسة من وازعها الديني، بل على العكس من ذلك جرى «اخضاع الدين... لمنطق السياسة والدولة وتوظيفه فيها»[٣٠]. وقد طبع هذا الانقلاب في العلاقة بين السياسة والدين تاريخ الإسلام الوسيط كله، وكان عاملاً وراء إعادة تجديد التساؤل، في العصر الراهن، حول صلة الإسلام بنظام الدولة، وهو التساؤل الذي يكاد يلخص المساهمة الفكرية للتيار الإسلامي المعاصر...

حين يجري الحديث عن توظيف الدين في السياسة، هل يعني ذلك أنه نشأت في التاريخ الإسلامي دولة دينية؟ يعتبر غليون أن دولة مجردة من «العصمة أو المعرفة النابعة من الوحي» لا تتمتع بأي وجود. وما دام الأمر كذلك، فإن أي قرار سياسي هو «قرار بشري... نابع من الاجتهاد العقلي، حتى لو قام به رجل دين». وهذا يعني شيئاً واحداً هو غياب دولة دينية في الإسلام حتى ولو كانت مصرة على تقديم نفسها بهذه الصفة، إذ هي ـ في

---

(٢٨) م س. ص ٧٦.
(٢٩) م س. ص ٧٩.
(٣٠) م س. ص ٨٠.

النهاية ـ «. . ليست في واقع الأمر إلاّ دولة مدنية»[٣١].

* * *

هل تجوز قراءة الانتقال المدوّي للنظام الإسلامي من نظام الخلافة إلى نظام «الملك العضوض» بصفته تعبيراً عن انحطاط في مسار العلاقة بين الديني والمدني في الاجتماع الإسلامي؟

يميل برهان غليون إلى نفي ذلك، وإلى التأكيد على الطبيعة الموضوعية ـ والحتمية ـ لهذا الانتقال، من باب أن الدولة كانت شأناً تلقائياً في مسار تطور الاجتماع الإسلامي، ومن باب وعي الوظيفة المحدودة للنبوّة[٣٢]. معنى ذلك، أن نهاية النبوّة ـ كرسالة روحية ـ هي فاتحة الاجتهاد لتدبير أمور الجماعة. وعلى ذلك، لا يستطيع أي اجتهاد أن يرفع من سقف رتبته المعيارية إلى الدرجة التي تضفي القداسة عليه، أو تجعله صنو الوحي[٣٣]. فهو ـ في مطلق الأحوال ـ يظل اجتهاداً. وفي هذا السياق يؤاخذ برهان غليون دعاة بعض الأفكار ـ من الإسلاميين المعاصرين ـ مثل فكرة الحاكمية ومثل شعار «لا حكم إلاّ لله» معتبراً موقفهم هذا موقفاً «لا يعبر عن رفض التفكير في السلطة من منظور واقعي وعملي تجريبي فقط، ولكنه يتجاوز ذلك إلى تحريم التفكير فيها بالكلية»[٣٤]. على أن هذا الرفض لا يتعلق ـ في نظر الكاتب ـ بالقيم الدينية أو بالإيمان، بقدر ما يشكل «أحد بقايا التراث القبلي العربي الفوضوي الذي يربأ بالخضوع لأي سلطة»[٣٥]!

---

(٣١) م س. ص ٨٩.

(٣٢) يقول برهان غليون في هذا المضمار: «لقد ولدت الدولة لأن النبوّة ليست حالة دائمة ولا عادية، ولا يمكن أن تكون إلاّ لحظة استثنائية في التاريخ، لحظة أنتجت أمة، ورمتها في لجة الصراع المصيري لتمتحن إرادتها وقدرتها على الاستمرار». م س. ص ٧٩.

(٣٣) في هذا المعنى يحيل برهان غليون إلى واقعة ذات دلالة، إلى موقف مالك ابن أنس «الذي رفض دعوة الخليفة العباسي المنصور. . . أن يكون الموطأ قانون قضاء الدولة قائلاً: إن الموطأ هو اجتهاد مالك». م س. ص ١١٢ ـ ١١٣.

(٣٤) م س. ص ١٢٨.

(٣٥) م س. ص ١٢٩.

وكما يمثل الانتقال من النبوّة والخلافة إلى الملك حاجة طبيعية في تطور الاجتماع الإسلامي بعد توقف الوحي ونشوء ضرورة التنظيم العقلي للمجتمع، فهو يمثل شكلاً محدداً من الانتقال بالمسلمين من الجماعة الدينية إلى الجماعة السياسية[٣٦]. إن في ذلك ما يكفي للتدليل على أن الجماعة، وليست الدولة، هي الحقيقة العليا في تاريخ العرب والمسلمين، إذ إن «وجود الدولة الواحدة لم يكن شرطاً لتأكيد وحدة الجماعة، وكأن الشعور بوحدة الجماعة قائم بالرغم من وجود الدول والحدود والسلطان المتميزة»[٣٧]. وما ينطبق على الماضي ينطبق ـ بالدرجة نفسها من الوضوح في الدلالة ـ على الحاضر[٣٨].

* * *

هذه كانت صورة العلاقة بين الدين والسياسة في التجربة التاريخية للإسلام. وهي ـ كما يعرضها الكتاب بتفصيل حاذق ـ صورة «لعلاقةٍ متوترة، قلقة، غير متوازنة عاشت عليها تلك التجربة التاريخية». على أن عرض هذه الصورة أغرى البحث بصوغ سؤال جديد ويتعلق بمدى إمكانية تأسيس فكرة سياسية تتصل بالدين وتنفصل عنه. وبيّن أنه سؤال ينتقل بنا إلى حقبة زمنية مختلفة: الحقبة الحديثة.

قاعدة النظام الحديث

كان نظام العصر الوسيط نظام العلاقة بين الدولة والدين، لكن الأمر اختلف بنشوء النظام الحديث، فـ «جوهر القاعدة التي قام عليها النظام الحديث، ونشأت بقوتها الأمم التي تملك مصير العالم اليوم وتمسك بزمام

(٣٦) «إذا كان الرسول قد أسس الأمة الإسلامية جماعة دينية، فقد دفعت الفتوح إلى تأسيسها كجماعة سياسية أيضاً». م س. ص ٦٩.

(٣٧) م س. ص ١٢٠.

(٣٨) «واليوم، لا يمنع وجود أكثر من عشرين دولة العرب من الحديث عن أمة عربية واحدة، أو عن جماعة عربية تؤكد وجودها، كجماعة واحدة، من وراء الحدود السياسية القائمة. وهذا ما يعجز عن فهمه السياسيون والمستشرقون الذين لا يفهمون الأمة حسب تقاليدهم السياسية التاريخية إلّا كانتماء لدولة واحدة». م س. ص ١٢٠.

الحضارة، هو إبداع مبدأ المواطنية»[٣٩]. إن هذه المواطنية، في النظام الحديث، تعادل الإيمان في النظام القديم، حيث يتقابل المواطن في السياسة المدنية مع المؤمن في السياسة الدينية[٤٠]. لقد كان من نتائج هذا الانتقال من السياسة الدينية إلى السياسة المدنية، من الإيمان إلى المواطنة، تحرير السياسة من مبحث الأخلاق وتبلور النظرية السياسية كحقل بحث مستقل يتخطى النظر إلى الظاهرة السياسية في علاقتها بأهواء الأفراد ونواياهم، إلى النظر إليها بوصفها جملة قوانين وآليات موضوعية يحتاج إدراكها إلى مجهود تحليلي جدي.

إخفاق السياسة

لكن مشروع هذه الحداثة السياسية أخفق في التجربة التاريخية للعالم العربي المعاصر. وكان من نتيجة ذلك أن تزايد توظيف الدين سياسياً، وتنامت قوة الحركات السياسية التي تتخذ من الدين إيديولوجيا دعوية. ولم يكن ذلك أمراً متوقعاً ـ وهذا سبب العجز عن بناء معرفة علمية بظاهرة التداخل بين الديني والسياسي ـ إذ إن «... تقاليد العلم الاجتماعي الحديث تقضي بأن المجتمعات كافة تسير في اتجاه التحديث واستيعاب القيم العقلية والمدنية العصرية، وأن من نتائج هذا الاستيعاب تراجع الدين والممارسة الدينية»[٤١]. فكيف أمكن للدين، إذاً، أن يعود فيغمر ساحة السياسة، تاركاً لتياره أن يجتاح سواه. وكيف أمكن للحركة الإسلامية أن تستحيل، في غضون عقد، القوة الأرجح في التوازن الداخلي؟

في محاولة للإجابة، يستعرض الأستاذ برهان غليون جملة من الفرضيات التفسيرية التي حاولت أن تقرأ أسباب ميلاد تيار الحركة الإسلامية وقوة نفوذ هذا التيار، ومنها ثلاث فرضيات: فرضية سياسية تردّ قوة التيار الإسلامي إلى هزيمة 67 وإخفاق الحركة القومية العربية، ولا تحجم عن الاعتقاد في أنه تيار

(٣٩) م س. ص ١٤٠.
(٤٠) م س. ص ١٥٢.
(٤١) م س. ص ١٩٢.

تغذى من الدعم الخارجي للأنظمة المحافظة، ومن هنا الطابع التآمري لهذه الفرضية[٤٢]. وفرضية اجتماعية تقيم ربطاً بين الظاهرة الإسلامية وتفاقم الأزمة الاقتصادية والتفاوت الطبقي وإنعكاسات ذلك على الصعيد الاجتماعي[٤٣]. ثم فرضية ثقافية قوامها أن الظاهرة تعبير عن ركود في «البنية العقلية العربية» أو الإسلامية[٤٤]. وقد انتقد هذه الفرضيات بتفصيل ملاحظاً أن القاسم المشترك بينها هو «ربطها بين تناهي الحركة الإسلامية في المجتمعات العربية، وبين مجموعة من القيم والمواقف والأوضاع السلبية»، ورفض النظر إليها في سياق الحاجات التي تعبّر عنها[٤٥]. ولمّا كان الاعتقاد أن الحركات الإسلامية تتغذى في تطرفها من العقائد الدينية، فقد أثمر ذلك موقف عداء من الإسلام من لدن النخبة «العلمانية» والقوى السياسية التي إليها تنتسب. كما نتج عن هذا التقدير، لتعصب وتطرف الحركات الإسلامية، وهمٌ - من قبل السلطة - بأن الردّ الطبيعي عليها «هو الردّ الأمني، أي القمع الفكري والسياسي والعسكري»[٤٦]. والمفارقة الصارخة التي يسجل غليون - في معرض هذا الانتقاد - تكمن في أنه «يلتقي هذا المطلب الأمني عند الدولة والأجهزة مع خوف النخبة العلمانية أو رغبتها في إضعاف الإسلام السياسي عموماً، للتخلص من منافس عقدي وسياسي قوي لها. لا بل إن الدعوة إلى منع الترخيص للعمل السياسي الإسلامي يكاد يكون أحد مطالب النخبة العلمانية في بعض الأقطار العربية»![٤٧].

* * *

كيف، إذن، يتحول الدين إلى إيديولوجيا للتعبئة وما أسباب ذلك بعيداً عن التأويلات الإيديولوجية سجالية المحتوى؟

(٤٢) م س. ص ص ١٩٥ - ١٩٧.
(٤٣) م س. ص ص ١٩٧ - ١٩٨.
(٤٤) م س. ص ص ١٩٨ - ٢٠٠.
(٤٥) م س. ص ٢٠١.
(٤٦) م س. ص ٢٠٤.
(٤٧) م س. ص ٢٠٤.

يقارب برهان غليون هذا السؤال من مدخل التفكير في العلاقة المتوازنة للناس بالدين والعلاقة المضطربة به. فـ «الأغلبية الساحقة من الجمهور الإسلامي تعيش في صلح كبير مع الإسلام والمعاصرة معاً. إنها تتنافس على شراء الأجهزة الإلكترونية وتتحسر على افتقارها للإمكانيات التي تتيح لها الاندماج المتزايد في نمط الاستهلاك الغربي بالمعنى الحرفي للكلمة، وتتأثر في الوقت نفسه لكل ما يمكن أن يمس الهوية المحلية ويسيء إلى القيم والشعائر الدينية»[48]. وهي في هذا التعايش بين «متناقضات» مفترضة «تبرهن بالتجربة العملية أن التعامل بمنظومات قيم مختلفة لا يثير مشكلة تذكر، وأن الحياة قائمة أساساً على هذا التوفيق الفطري والتركيبة العادية لقيم وعناصر من أجيال ومنظومات مختلفة»[49]. كما تبرهن على أن الدين «ليس موضوع هياج شعبي ولا تعبئة نفسية خاصة...، ولكنه عنصر رئيسي من عناصر التماهي والانتماء الجماعي والثقافي والقيمي»[50]. لكن هذه العلاقة غير المضطربة بالإسلام تصبح معرضة للمشاكل أكثر كلما دخل الإسلام ساحة التوظيف السياسي، كرأسمال تداولي يبني كل فريق شرعيته به. ويحلل غليون ثلاث خطابات لتوظيف هذا الرأسمال هي: خطاب (أو خطابات) الحركات الإسلامية ـ بتنوع مواقفها ـ وخطاب الدولة، وخطاب «التكتل العلماني»[51].

على أن السؤال الأساس الذي ما برح يستوطن الحديث عن المدّ الإسلامي في الكتاب ليس هو السؤال عن مقدار ما استطاعته الإيديولوجيا ـ أو بلغة غليون العقائدية ـ الإسلامية الراهنة من بناء إجابات عن حاجات الواقع والتحدي الحضاري، وإنما هو السؤال عن الأسباب التي هي في أساس دفع الحركة الإسلامية ـ وسواها من الحركات ـ نحو «استلهام المرجعية الدينية»، و«تحويل العقيدة الدينية إلى خطاب للسلطة، يميز بين معسكرات متباينة، بدل

(٤٨) م س. ص ٢٣٢.
(٤٩) م س. ص ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣.
(٥٠) م س. ص ٢٣٢.
(٥١) م س. ص ص ٢٣٨ ـ ٢٤٢.

أن تكون الجذع العقدي المشترك للأمة بكاملها»[٥٢]؟ هنا يستبعد أن يكون مفيداً تفسير ذلك بجنوح الجمهور الشعبي إلى القيم الدينية باعتبارها «إرثاً جاهزاً وقائماً» لا يتطلب الأمر معها كبير مجهود كالذي يتطلبه استيعاب عقائديات (= ايديولوجيات) أعقد![٥٣] داعياً إلى قراءة أخرى تتقصى أسباب ذلك في فقدان عقيدة اجتماعية (جمعية) - خارج ثقافة المجتمع - تشكل تلك المرجعية المشتركة التي تسمح بمثل ذلك الاستلهام، وفي فشل الإيديولوجيات الحديثة في بناء مرجع بديل عن هذا المرجع.

* * *

في معرض تحليله عملية التوظيف الناجحة للدين التي تقوم بها الحركات الإسلامية، يقدم تفسيراً مختلفاً لأسباب وعوامل ذلك المدّ السياسي الذي تبديه في السنوات الأخيرة. ويلخصها في عوامل ثلاثة تشكل الحركية الإسلامية المعاصرة حصيلتها: العامل الأول، هو حركة الاحياء الإسلامي بما هو «استعادة للوعي وإعادة فهم وتقويم وتجديد للتراث والقيم والأفكار... بعد حقبة الانحطاط والموت الطويلة للقلب والعقل الإسلاميين»[٥٤]. وهو إحياء تَسْتَثيرُه في الإسلاميين حركة تحديث العالم العربي التي ينسبون إليها تقهقر الدين. ويتعلق العامل الثاني بأزمة الشرعية التي تتعرض لها الدولة العربية بسبب تفاقم الاستبداد وتراجع قدرات وإمكانيات الدولة في المحيط القطري، وهما - معاً - من النتائج الطبيعية للمأزق التاريخي لهذه الدولة[٥٥]. أما العامل الثالث، فيتعلق «باتساع دائرة الاحتجاج الاجتماعي» من جراء الأزمة الاقتصادية التي تطحن المجتمع «وتفاقم التفاوت بين النخبة والشعب»[٥٦].

إذا كانت الحركة الإسلامية المعاصرة نقطة التقاء العوامل الثلاثة السابقة،

---

(٥٢) م س. ص ٢٤٣.
(٥٣) م س. ص ٢٤٤.
(٥٤) م س. ص ٢٦٤.
(٥٥) م س. ص ٢٦٥.
(٥٦) م س. ص ٢٦٦.

فهل تقدم نفسها بصفتها النقض الديني للتحديث والعلمانية والرأسمالية، وهي - جميعاً - في أساس استنهاضها كحركة سياسية منظمة؟ بمعنى، هل نقرأ في صعود هذه الحركة تجسيداً للردة الدينية؟

يميل برهان غليون إلى نفي هذه المواصفات عن الحركة الإسلامية معرِّفاً إياها بأنها حركة سياسية تنزع إلى الاندماج في النظام المعاصر والقبول بقواعد الدولة الحديثة وبالتحول إلى حزب سياسي، مع ما في ذلك من استعداد لـ «تحويل الإيمان... إلى منبع لتضامن جزئي، وحزبي، بعد أن كان مركز تآلف وتلاحم جماعي شامل، يتجاوز السياسة ويهمشها». بل إن هذا القبول بالتحول إلى حزب سياسي هو في نظره «تعبير عن الرغبة في المشاركة من داخل إطار الدولة الوطنية، وليس دليلاً على العودة إلى السياسة السلطانية التقليدية أو على رفض الدولة الحديثة»(٥٧).

العلمانية... والحاكمية

حين يتزايد توظيف الدين في السياسة، يتزايد - تبعاً لذلك - استعمال الفكرة العلمانية من قبل الفريق السياسي والفكري الذي يشعر بتضرره من الاستعمال السياسي للدين. واشكالية العلمانية ليست قديمة في الفكر العربي(٥٨)، وانما هي حديثة حداثة هذا الفكر السياسي الذي يدافع عنها. غير ان المؤلف يعتبرها إشكالية مغلوطة لا تقبل الانطباق على حالة العلاقة بين الدين والدولة في العالم العربي المعاصر. في هذا المعنى يقول: «... إن أصل المشكلة عندنا..، لا يكمن في سيطرة الدين أو السلطة الكهنوتية على الدولة واعتدائها عليها وعلى اختصاصاتها، وإنما ينبع، على العكس تماماً، من مصادرة الدولة للدين وسيطرتها عليه واحتوائه وتوظيفه في استراتيجيتها الخاصة، ورفضها

(٥٧) م س. ص ٢٧٠.

(٥٨) «إذا كانت إشكالية العلمانية لم تطرح من قبل في الفكر العربي والإسلامي، فذلك لأنّ الإسلام الديني كان هو الذي أسس بنفسه للحيز المدني وأكد عليه وشرع له، منذ أن جعل الرسالة المحمدية خاتمة النبوّة وكل وحي في العالم، وأعطى للعقل... الدور الوحيد في تسيير المجتمع والتاريخ» ص ٢٨٨.

السماح لغيرها بمثل هـذه الممارسة. فالـدولة العـربية الحـديثة أصبحت تـرى في احتكار التفسير الديني جزءاً أساسياً من شرعيتها، كما هو الحال بالنسبة لاحتكار ما يسميه الاجتماعيون السياسيون العنف الشرعي»[٥٩].

وكما أن إشكالية العلمانية مغلوطة لا يمكن من خلالها قراءة واقعـة التحكم المفـترض للدين في السياسـة على شـاكلة ما حصـل في نموذج الـدولـة المسيحية للعصور الوسطى، فهي غير قابلة للإدراك بفرضية دينية معرفية، بل ان ظـاهرة الاستخـدام السياسي للدين، سـواء من قبل السلطة أو المعـارضة، «. . ليست جزءًا من النظرية الدينية، ولا يمكن فهمها في إطـار هذه النـظرية، ولكنهـا جزء من النظرية السياسية»، وبالذات من تلك التي تعـبر عن طبيعة الفعـل السياسي الخاص بالدولة العربية الحديثة، الأمر الذي يستدعي لفهمه «تحليل قواعد عمل الدولة وآلياتها»[٦٠]. إن الخلط الذي وقع فيه تحديد العلمانية، في الفكـر العربي، كعلاقة بين الدين والدولة هـو خلط «ناجم عن عـدم فهم مسألـة العلاقـة هذه كتوزيع للسلطات، والنظر إليها من منظور التناقض بين قيم متنافية، قيم الدين (القديمة) وقيم الدولة (الحديثة)»[٦١].

* * *

حين كان دعاة العلمنة يدافعون عن فكرة الفصل بين الدولة والدين، كان تيار في المجتمع العقيدي والسياسي يذهب بفكرة التماهي بينهما إلى الحدّ الأبعد. كانت موضوعة «الحاكمية»، وما تناسل منها من أفكـار، تنمو عـلى هامش هـذا المبدأ وضده لتؤسس ثقافة نكوصية معادية للمصالحة بين العقيدة والتاريخ، بـين المقدس والنسبي، ولتعيد إلى الذاكرة صورة الدولة الدينيـة على النمط المسيحي الـذي ساد في الحقبـة الوسـيطة الذي وضـع الدين في مـوقع الجـوهـر للتكـوين المدني. أتت «نظريـة» الحاكميـة الإلهية مـع سيد قـطب (المنقولـة عن المودودي)

(٥٩) م س. ص ٣٢٢.
(٦٠) م س. ص ص ٣٢٢ - ٣٢٣.
(٦١) م س. ص ٣٣١.

لتمثل «البعث الحقيقي والبسيط أي الدقيق لمفهوم السلطان الكنسي المسيحي الماضي، بما هو تعبير عن جعل مستوى العلاقة الدينية هو المستوى الأول أو الوحيد في الجماعة لاستشفاف وتنظيم الممارسة الاجتماعية والحضارية»(٦٢). وكانت ترجمة ذلك الدفاع عن موضوعة تطبيق الشريعة الإسلامية، والتبشير بمشروع بناء «الدولة الإسلامية». ولم يفت الكاتب أن يسجل ـ هنا ـ أن شعار الدولة الإسلامية، من حيث هو تطبيق للشريعة، ينطوي على الاعتقاد بأن «أحكام الشريعة واضحة وصريحة»! كما لم يفته تسجيل النزعة الإرادوية التي تَتَملَّك المدافعين عن هذه الموضوعة حين ينصرفون إلى الاعتقاد أن تحقيق هذه الدولة ـ وتطبيق تلك الشريعة ـ مسألة «لا تحتاج . . . إلّا للإرادة السياسية التي يفتقر إليها الحكام . . »(٦٣).

وفي وقفات عديدة، يحاول الكتاب أن يساجل ضد المفهوم الرائج للشريعة كتعاليم إلهية، معيداً معناها النسبي كفعالية عقلية، أي بما هي «ما استخرجه فقهاء المسلمين ومجتهدوهم من دين الله لصوغ قانون لمجتمعهم السياسي»(٦٤). على أن المؤلّف لا يعدم إمكانية رفع هذا التناقض الحاد بين دعاة العلمانية وبين دعاة تطبيق الشريعة الإسلامية، وذلك بإعادة الاحتكام إلى قاعدة الديمقراطية التي تزيل ذلك التناقض وتنزع عنه الشرعية. وفي هذا يقول برهان غليون: «يعتقد الإسلاميون أن قضية الشرعية مرتبطة بتطبيق القيم الدينية، باعتبار أن الحكم في النهاية لله وحده. ويعتقد العلمانيون أن الشرعية مستمدة من القيم الوطنية الحديثة. وفي الحالتين ترتبط الشرعية بالعقيدة، باعتبارها التعبير عن الأهداف والقيم الاجتماعية السائدة. لكن ما يجمع النظرتين ويوجههما الواحد معاً ضد الأُخرى هو كونهما تنطلقان في الواقع من فرضية الدولة الاستبدادية. فلو انطلقنا من فرضية الدولة الديمقراطية، لأدركنا أن مبدأ السيادة الشعبية قادر بنفسه على حلّ هذا التناقض الحقيقي في القيم، ذلك لأنه لا يهتم مسبقاً بالقيم والمعايير والأفكار التي ينبغي على هذه السيادة أن تلتزم بها، وإنما يحدّد فقط

(٦٢) م س. ص ٢٩٢.
(٦٣) م س. ص ٣٥٨.

الطريقة الإجرائية التي يمكنها أن تساعد الجماعة على الوصول إلى إجماع في موضوع هذه القيم والأفكار»[٦٥].

ومع أن برهان غليون يدافع عن إمكانية تجاوز موضوع شرعية السياسة، بما يعنيه من تجاوز التناقض بين الشرعية الدينية والشرعية الوطنية، من خلال إرساء السياسة والدولة على قاعدة الديمقراطية، إلّا أنه يقيم مسافة واضحة مع التوظيف السياسي للدين معترفاً أن «استخدام الدين في السياسة لا ينشىء، بالضرورة، . . . إجماعاً سياسياً، ولكنه يمكن أن يهدد بتمزيق الإجماع الديني» نفسه. ويستدل على ذلك بواقعة تشرذم وتشتت الحركة الإسلامية على صعيد العالم الإسلامي، ملاحظاً أن «. . . ليس من المقنع للجمهور القول أن الإسلام عامل توحيد للشعوب. . .، في حين أن الذين يجعلون منه عقيدتهم السياسية يختلفون في ما بينهم إلى حد القتال»! مستنتجاً من ذلك أن «تسييس الدين لا ينبع من حاجات النمو الديني نفسه. . .، ولكنه يرد على حاجات الصراع الاجتماعي». ولما كان الأمر كذلك، فإن من الطبيعي أن «تختلف تقديرات وتفسيرات الإسلاميين تجاه الواقع باختلاف القوى الاجتماعية المكوِّنة في حقبة ما للحركة السياسية، ومصالحها والظروف المحيطة بها وموازين القوى والتحالفات والغايات التي تسعى من أجلها»[٦٦].

ولا تفعل هذه الخلاصة أكثر من أنها تفرض إقامة بعض التمييزات المنهجية والمعرفية عندما تكون مناسبة الحديث هي العلاقة بين الدين والسياسة، أول وأهم هذه التمييزات «التمييز بين الإسلام جماعة ودين من جهة، والحركة الإسلامية كفريق إسلامي أو كاجتهاد من بين اجتهادات إسلامية ممكنة»[٦٧]. إن هذا التمييز بين «الإسلام كواقع ديني يمارسه المسلمون. . . وبين الإسلام كواقع سياسي، أي كتنظيمات سياسية»[٦٨]، شرط ضروري لنتجنب الوقوع في أخطاء

(٦٤) م س. ص ٣٦٩.
(٦٥) م س. ص ٣٨٣.
(٦٦) م س. ص ٣٨٧.
(٦٧) م س. ص ٣٩٥.
(٦٨) م س. ص ١٧.

فادحة كالتي وقعت فيها تنظيمات إسلامية عديدة اعتقدت وأشاعت أن «الانتماء إلى الإسلام لم يعد ممكناً إلاّ بالانتماء إلى الرؤية السياسية التي يمثلها التيار الإسلامي المعاصر»(٦٩) فأحدث تماهياً بين العقيدة ـ كملكية روحية جماعية ـ وبين مواقفها السياسية الخاصة بها. أمّا التمييز الثاني الذي يفرض نفسه، في العلاقة بالأول، فهو التمييز بين الهداية الدينية والعمل السياسي من باب أن «هدف السياسة الرئيسي بالمقارنة مع الدين ليس تغيير أفكار الناس واعتقاداتهم، ولكن رعاية مصالحهم»(٧٠).

* * *

لعل الخلاصة المركزية التي يخرج بها قارىء الكتاب منه هي أن بناء السياسة المدنية على قاعدة العلاقة الديمقراطية بين مكونات الاجتماع المدني هو الكفيل بتأمين التضامن الجمعي وتطوير السياسة كفاعلية مشتركة، وذلك بعد أن صار في حكم المستحيل اشتقاق ذلك من الدين أو من الدولة القهرية. فإذا كانت التحولات الحضارية والمدنية الكبرى قد جعلت «من غير المحتمل أن يصبح الدين من جديد مركزاً للسياسة المدنية، أي أن تصبح الأخوة في العقيدة ... منبعاً لقيم تضامن وطنية عامة وشاملة وفاعلة...، فإن المراهنة على «تنمية عبادة الدولة والولاء لها كمصدر لتوليد قيم التضامن الضرورية لتأسيس الإرادة الواحدة وبناء الاجتماع المدني، وهو أصل القومية الحديثة، لم تعد مضمونة أيضاً»(٧١). على أن ذلك لم يمنع برهان غليون من الدفاع عن فكرة إعادة بناء الدولة على أخلاقية عامة تعيد استلهام فكرة الجماعة، وتعيد تشغيل الطاقة الروحية للمجتمع في تنمية مجال سياسي متوازن، لأن ذلك وحده يسمح بتجاوز القطيعة الرهيبة بين الدولة والمجتمع المدني(٧٢).

*

---

(٦٩) م س. ص ٣٩٥.

(٧٠) م س. ص ٣٩٧.

(٧١) م س. ص ٤٧١.

(٧٢) م س. ص ص ٤٧٤ ـ ٤٧٥.

هذا العرض الوجيز لا يغني القارىء عن نص يَعُدُّه كاتب هذه السطور من أشمل وأعمق النصوص التي خرجت إلى الوجود ـ في إطار الفكر العربي ـ خلال العقدين الأخيرين. إنه ـ بكل نزاهة ـ هدية علمية، في الوقت المناسب، إلى الوعي الجماعي العربي الممزق من كاتب عاش الإشكالية بمعاناة أدبية وبطموح علمي وبالتزام نضالي، وتحمّل لوم اللائمين، واستفهام المتسائلين بجرأة من يقود معركة كبرى فلا يلتفت إلى التفاصيل. وربما كانت فضيلة غليون أنه نجح، إلى جانب تعميم وتجريب قراءة اجتماعية ـ سياسية للظاهرة الدينية هي الأولى من نوعها حتى الآن، في أن يكتب نصّاً لن يقال عنه بسهولة أنه ملاحظات وهوامش على متن يكتبه آخرون. وتلك كانت التهمة التي تلتهم رصيد كل مجتهد.



الروائي العربي والسلطة(*)

عرض جهاد الترك

قد يشكل هذا الكتاب لصاحبه ولقراء كثيرين، متنفساً موضوعياً لاستجلاء طبيعة العلاقة بين المثقفين ـ على اختلاف أصنافهم ـ والتجربة الناصرية، في فترة هي الأكثر تشبّعاً «بالمآدب» السياسية والاجتماعية والثقافية. وبما أن الأمر كذلك، فقد لجأ كاتب هذه الدراسة، د. سماح ادريس، إلى ما إعتبره تقنيناً مقبولاً لهذه العلاقة كما توحي به الروايات التي كتبت إبّان المرحلة الناصرية. وقد أفصح المؤلف عن منهجه بالقول: «لا غرو أن النص الأدبي ذو هوية خاصة به، غير أنّه ـ علاوة على ذلك ـ جزء من بنية مجتمع محدّد ومن حياة كاتب محدد وحياة مؤلفاته. ولما كان موضوع الدراسة التي بين أيدينا يتركز حول كيفية تمثيل الرواية لتشابك الاجتماعي ـ السياسي بالبيوغرافي، فإن التركيز لا بد وأن ينصبّ على وجود «الخارج» في «الداخل»، وما يعنيه هذا الأخير في سياق ذلك «الخارج»، بدل ان ينصبّ على دراسة «الداخل» في حد ذاته (وإن المرء ليتساءل ـ بالمناسبة ـ إذا كان المنهج الأخير ممكناً أصلاً)» (ص: ١١). على هذا الأساس، نلتقط، منذ البداية، أننا أمام جدل حامٍ، من شأنه أن يتوغل عميقاً في تضاريس ما يمكن أن نسميه جيولوجيا الراوية العربية على امتداد الرقعة

(*) د. سماح إدريس: المثقف العربي والسلطة ـ بحث في روايات التجربة الناصرية. دار الآداب ـ بيروت. ط١، ١٩٩٢.

الناصرية. يقول المؤلف معمقاً منهجه: «ينبغي أن أؤكد أنني لست معنياً أساساً بالعلاقة الفعلية بين المؤسسة الناصرية ومجموع المثقفين الناصريين... بل إن المقصود هو النظر إلى تلكم العلاقة ممثلة في الرواية المصرية». (ص١٢). ولكن هل يمكن للرواية، وحدها، أن تدعي الاستحواذ على هذا المكسب «التاريخي»، وإن بدت ـ حسب تعريف جورج لوكاتش ـ أنها ملحمة البورجوازية التي يحلو لها أن تتمثل نفسها بأنانية، وهي في طريقها لأن تتخلّى عن هذه الذات لمصلحة أشكال اجتماعية وسياسية أخرى.

ويقفز الكاتب خطوة ثانية إلى الأمام ليقبض على منهجه كاملاً، يقول: «انه ليس بمقدور «التخييل» أن يقترب من خطاب «الواقع» فحسب، بل قد يكون الأول أكثر حقيقية وواقعية من الثاني. وليس معنى ذلك أن نغالي فنحصر الحقيقة في التخييل، فالحال أنّ الوهم والكذب والأسطورة تخترق الاثنين معاً. حسبنا أن نؤكد أن «الحقيقة»، إن كان ثمة من حقيقة في هذا الوجود، تقع في منزلة غير محددة، ولكنها تستقي عناصرها ـ على كل حال ـ من خطابي «التخييل» و«الواقع» كليهما. إن من يبحث عن «الحياة الخفية في منبعها الأول» ـ كما يقول اي. ام. فورستر ـ لا بد أن يقر بوجود «الحقيقة» في «التخييل» (ص١٣).

على هذا الأساس، وبدافع من منهجه الصارم، يحاول الكاتب أن يتلمس مصدراً أو أكثر لما يمكن أن نطلق عليه «مصطلح»: الحقيقة، في عالم قلّما يتبرع لنا بشيء من هذا القبيل. ولكن يخيّل إلينا أن استخدام هذه التقنية ذات الدوائر المحكمة الإغلاق، قد تكون أكثر جدوى في تبيان مشاهد الغرب ـ على اختلاف إيقاعاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، مما هو الحال في ساحات الوطن العربي قاطبة. ففي الغرب، تبدو هذه التقنية ملائمة تماماً للكشف عما يدور فوق مسرحه التاريخي من تراكمات في شتى تفاصيل الحياة، ولعل خير دليل على ذلك، أن كل مرحلة حضارية تكاد تفسح الطريق كاملاً أمام مرحلة مستجدّة تليها. وهذا ما لا نقع عليه في تاريخنا: قديماً وحديثاً. فإذا كانت الرواية ملحمة البورجوازية فعلاً، في الغرب، ووجهاً من وجوه تجليات العلاقة بين الإنسان والسلطة والكون والحياة؛ فإنها بالنسبة إلينا لا تعدو كونها شكلاً حائراً أو مشوهاً

من أشكال العلاقة نفسها. هناك النص يحاكي بُنى اجتماعية تتخذ شكل مؤسسات راسخة في جبروتها؛ هنا، النص يحاكي طفرات سياسية واجتماعية واقتصادية، هي أقرب إلى الانتهازية الحضارية، منها إلى الثبات والاستقرار.

ومهما يكن من أمر، فقد عالج الكاتب في دراسته أكثر من عشرين رواية تتوزع على كل من نجيب محفوظ ويوسف إدريس وعبد الرحمن الشرقاوي وفتحي غانم ويحيى حقي ويوسف السباعي وغالب هلسا وصنع الله ابراهيم وجمال الغيطاني. في هذا الأمر، يقول الكاتب: «إن اختيار عدد كبير من الروايات شأن؛ وأمّا «الانتقاء التمثيلي» أي انتقاء رواية أو روايتين لتمثيل كل التيارات الفكرية والثقافية مجتمعة، فشأن آخر. فالمنهج الأول أكثر شمولاً من الثاني، وهو بالتالي أكثر قدرة على التوصل إلى التعميمات بشأن علاقات الشخصيات الروائية بالسلطة السياسية. بل إن المنهج الأول أكثر قدرة على تلمس الفويرقات داخل كل مجموعة من المثقفين (كالفويرقات التي نجدها بين «الهروبيين» أنفسهم)، وداخل كل تقنية من تقنيات التوصل (كالفويرقات بين اشكال «الاليغوريا» نفسها). أما آلية اختياري للروايات العشرين فتستند، إلى قيمة تلك الروايات الأدبية، أو أهميتها السياسية الاجتماعية، أو الأمرين معاً. وباعتمادي على الآلية المذكورة، آمل ان أقلّص ما أمكن من عيوب النتائج التي قد يتوصل إليها المنهج الثاني» (ص: ١٤).

وقد أفرد الكاتب لبحثه فصولاً خمسة، مسبوقة بكلمة شكر ومقدمة أودعها منهجه الأكاديمي في تناوله أقسام الدراسة. وتجيء الفصول متعاقبة على الشكل التالي: الأول، عبد الناصر والمثقفون؛ الثاني: المثقفون السياسيون: خصائصهم وعلاقتهم بالنظام؛ الثالث: الشكل واللغة مضموناً؛ الرابع: محاور الرواية السياسية؛ الخامس: ملاحظات استنتاجية ـ آفاق الرواية السياسية في مصر والوطن العربي. يلي هذه الفصول، ثبت بالمراجع وملاحق أربعة هي: مسرد بأهم الأحداث (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠)؛ ملخص الروايات؛ مقتطفات من مؤتمر؛ تراجم الكتاب. ويُذكر أن الكاتب قدم هذا البحث إلى مركز الدراسات الشرق أوسطية، في جامعة كولومبيا ـ نيويورك، ونال بموجبه شهادة الدكتوراه.

عبد الناصر والمثقفون

يُصدّر الكاتب هذا الفصل بالقول: «إني لا أزمع ههنا ان أكون طرفاً في ذلك النقاش، فحسبي أن أعرض طائفة من وجهات النظر قدمها بعض مثقفي مصر في علاقتهم وعلاقة زملائهم بالمؤسسة الناصرية، فأسلّط الضوء على أزمة مارس ١٩٥٤، وأعدِّد بعض العوامل التي عمقت تلك الأزمة بين عبد الناصر والمثقفين، ثم أركز على سياسة التعليم العالي وإنجازات وزارة الثقافة، وأبحث في القسم الرابع والأخير في العلاقة المميزة بين عبد الناصر والشريحة الماركسية اليسارية من الانتلجنسيا المصرية... إلخ» (ص: ٣١).

يُراد من هذا الفصل ـ كما يوحي الكاتب بذلك ـ أن يكون مظلّة حياديّة حدودها لا تتخطّى أبداً إطاراً من الآراء أو النقد أو التوصيات التي أبداها عدد من المثقفين حول المؤسسة السياسية الناصريّة. ويستخدم الكاتب المناقشات الدائرة، وقتئذ، استخداماً شبيهاً ـ إلى حد كبير ـ بالبيانات الإحصائية التي غالباً ما يكون لأرقامها وقع السحر أو الصدمة على الناس. وهو إذ يفعل ذلك، فإنه ينسج حول الفصول التالية درعاً يقيها ممّا يمكن أن يوجه إليها من ضربات نقدية قد تصيب من المنهج مقتلاً. ولعل الكاتب قد تعمّد إن يكون انتقائياً في اختياره لحظات من الجدل الصاخب بين المثقفين من جهة. والمؤسسة الناصرية من جهة أُخرى. أو لعله قد استسلم لرغبات إيديولوجية دفينة في نفسه وهو يجمع بين فئات المحطات التي شيّد بها فصله هذا. ولسنا نعيب عليه نبضاته الإيديولوجية هذه، وليس في هذا ما يقلّل من شأن منهجه الذي توخّى فيه أقصى درجات الحيطة والحذر.

وفي كل الأحوال، لم «يقصّر» الكاتب في استدعاء عدد من المحطات المكتظة ذات الدلالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وهكذا كان الازدحام شديداً، بل خانقاً في أحيان كثيرة. يبدأ بأصوات عالية نادت، وقتئذ، بعودة الجيش إلى ثكناته في أعقاب نجاح ثورة يوليو، منعاً لاختراق العسكر المجتمع المدني؛ وإلحاح عدد من المثقفين على عودة الحياة النيابية والتعددية الحزبية التي سادت سنوات ما قبل الثورة؛ وإقدام الثورة على تفضيل «أهل الثقة» على «أهل

الخبرة» (ص: ٣١ ـ ٣٣). وتكرّ الوقائع التي يستدرجها الكاتب إلى ساحة هذا الفصل: فهاهو د. عبد الملك عودة يتهم المثقفين عشية الثورة بالانعزالية والتقوقع على الذات وتشتيت الجمهور (ص٣٥)؛ وينتقد عادل حمودة السرية التي مارسها الضباط الأحرار في إدارة شؤون الحكم، معتقداً أن شبه القطيعة التي تجذّرت بين الضباط الاحرار وكثير من المثقفين، إنما تكمن في افتقار مجلس قيادة الثورة إلى نظرية شاملة وواضحة المعالم تتخطى الآنيات والمستجدات (ص٣٦).

ثم يدفع الكاتب إلينا، ما يعتقده حقائق قاسية عمقت في الشرخ بين عبد الناصر والمثقفين هي: فشل الدولة في إنشاء منظمة أو مؤسسة ذات مصداقية تعوض عن الأحزاب التي حلتها؛ محاولة الدولة احتواء النقابات والاتحادات المهنية أو قهرها؛ سوء معاملة هذه الدولة لكثير من المثقفين، وهزيمتها عام ١٩٦٧ (ص٣٧ ـ ٣٨). ويورد الكاتب ـ تعميقاً لدلالات هذه الحقائق الأربع ـ استشهادات أو اقتباسات أدلى بها عدد من مشاهير المثقفين والكتّاب والسياسيين الذين عاصروا تلك المرحلة. نذكر منهم على سبيل المثال: فؤاد مرسي، توفيق الحكيم، نجيب محفوظ، جمال الغيطاني، إلهام سيف النصر، رجاء النقاش، مصطفى أمين، محمد حسنين هيكل، محمد جلال كشك، علي الراعي، محمود أمين العالم، محمد أحمد، وغيرهم.

ولا يفوت الكاتب وهو يتجوّل في منعرجات المساحة الناصرية، أن يشيد على ألسنة كثيرين بسياسة عبد الناصر الثقافية من حيث استراتيجيتها التربوية وإنجازات وزارة الثقافة والإرشاد. ولكن، في الوقت عينه، لا يفوته، أيضاً، ان يلتقط في تجواله الصعب آراء تشكك في جدوى هذه السياسة. وفي هذا السياق يقع على أصوات مستنكرة؛ فعلي الراعي يتحدث عن انتهازيين لبسوا ملابس الثورة وتسللوا إلى صفوفها الأولى لمحاولة ضربها من الداخل (ص٥١). بينما يلاحظ جمال الغيطاني ان «الكتب اليسارية واليساريين كانوا مطاردين. فالنظام الناصري، على إنجازاته الثقافية التي لا تُنكر قد سعى (حتى بعد عام ١٩٦٤ وبعد انفتاحه على التيارات اليسارية) إلى تدجين المثقفين بغية تحويلهم

إلى تابعين» (ص٥١). ثم يستدرك الكاتب على لسان د. إسماعيل صبري عبدالله، وهو الماركسي العريق: «ان الذين يحاولون تشويه وجه الثورة عن طريق التركيز على الجانب القمعي مخطئون. صحيح أن القمع كان موجوداً، لكن تصوير الثورة على أنها مجرد قمع، تشويه للتاريخ . . .» (ص ٦٢).

ولعل الكاتب في ذهابه وإيابه السريعين بين أصوات مستنكرة كثيرة، وأخرى أقلّ استنكاراً، يريد أن يقبض على الحقيقة كاملة. وهو محق في ذلك، في إطار ما يعتقده منهجاً ملائماً لطرح أفكاره على بساط البحث. ولكن الحقيقة في عالم متغير، حمّالة أوجه أيضاً، كل منها يمارس إغراءً أيديولوجياً يصعب الفكاك منه بسهولة. فالأسلوب الانتقائي الذي توخاه الكاتب لم يصب الحقيقة إلاّ بمقدار. وتبقى، على الأغلب، جوانب أخرى من الصورة الكلية معتمة، أو أنها قد أصيبت بتعتيم. إن الوقوع على هذه الأصوات المنبعثة من هنا وهناك، على اهميتها، قد تغدو نشازاً أو عزفاً منفرداً خارج إيقاع الأوركسترا الجماعية. ولست أعني بذلك سوى فقدان هذه الأصوات لبنيتها التحتية، أو بمعنى أكثر إيضاحاً الأرضية التي كان يتحرك فوقها المشروع الناصري برمته. إن إطلاق العنان لهذه الأصوات على صفحات الفصل الأول، كان يفترض بالضرورة مناقشتها في ضوء التحديات التي استدعاها المشروع الناصري إلى مملكته الأرضية. إذ كيف يمكن لنا أن نأخذها على إطلاقها، ونحن نستبعد مطلقاً آخر: التجربة الناصرية بأبعادها الثقافية والسياسية والاجتماعية في مصر والوطن العربي وخارجها. وقد يميل البعض إلى الاستغراب من معادلة تقوم على طرف واحد، أو قد يظن البعض الآخر أن معادلة من هذا النوع قد تصب في خانة تصور إيديولوجي لا يخلو من الإقحام. وفي كل الأحوال، فإن المتغيرات الدولية، سريعة الوتيرة، قد قلبت المفاهيم رأساً على عقب، بحيث يخا المرء أنه أصبح يعيش خارج التاريخ فعلاً.

المثقفون السياسيون

تتوزع خريطة هذا الفصل على مواقع الشخصيات التالية: الموالي ولاءً

مطلقاً؛ الاعتذاري؛ الموالي بتحفظ ـ الموالي ولاءً نقدياً: الرافض؛ الانتهازي؛ الهروبي ـ المتراجع؛ المستعدي.

عن الشخصية الموالية بتحفظ، يشير الكاتب إلى أن مواقفها غالباً ما تُتخذ كرد فعل على «أعداء الناصرية» أو «منافسيها» ولهذا، فإن تعريف «المثقفين الناصريين» يغدو أمراً بالغ الصعوبة إذ لم يحاول الباحث تعريف أعدائهم الإيديولوجيين أولاً (ص٦٨). وغالباً ما تتميز شخصيات هذه الفئة بالسمات التالية:

من النادر (أو المستحيل) أن نجد شخصية روائية «إخوانية» موالية لعبد الناصر ولاء مطلقاً. فالحال ان الموالين لعبد الناصر ذلك النوع من الولاء هم في الغالب مؤيدين سابقين لحزب الوفد، أو شيوعيين متجددّين (ص٧٠).

ـ صحيح أن المثقف المطلق الولاء يحجم في أغلب الأحيان عن الإقرار بسلبيات الثورة إقراراً لا لبس فيه، غير أنه في بعض الاحيان يتبنى مواقف محاذية لتلك التي يتخذها المثقف «الاعتذاري» أو المثقف الموالي للنظام ولاءً نقدياً (ص٧٠).

ـ كثيراً ما يجد المثقف المطلق الولاء في التهديدات الخارجية، مبرراً لولائه غير المحدود لعبد الناصر، (ص٧١).

ـ بالرغم من الإطراء الذي يسبغه المثقف الموالي على الجماهير الشعبية، فإنه يؤمن بالقائد إيماناً فائقاً (ص٧١).

أما المثقفون الاعتذاريون، فإن الكاتب يعرِّفهم على الشكل التالي: غالباً ما يلجأ «الاعتذاريون» إلى تبرير أخطاء النظام الناصري أو تفسيرها أو تلطيفها، مستندين في ذلك إلى حجج «تاريخية» و«منطقية»، منصِّبين أنفسهم في أحايين كثيرة في موقع «محامي الشيطان»، هادفين بذلك إلى إنجاح دعواهم في أعين قرائهم الفعليين والمحتملين (ص٧٤).

وتلخص النقاط التالية حركيّة الموالين ولاءً نقدياً على الشكل التالي:

ـ يميل هؤلاء إلى التركيز على كبت النظام لحرية التعبير وعدم اكتراثه بالتعددية الحزبية.

ـ يجمعون على الأمور الإيجابية التالية: إلغاء الناصرية للاحتلال الأجنبي والملكية، وإعلان القوانين الاشتراكية، وإعلان القوانين الاشتراكية، والموقف المعادي للصهيونية.

ـ كثير من الموالين المتحفظين كانوا في فترة من حياتهم رافضين للمؤسسة الناصرية رفضاً مطلقاً؛ غير أن الروايات المُعالجة في هذا الفصل لا تظهر موالياً متحفظاً واحداً انتقل إلى موقع المعارضة المطلقة.

ـ يعترف الموالون النقديون بأخطاء النظام.

ـ تُجنّب التهديدات التي توجهها إسرائيل والدول الغربية للنظام الناصري، الموالين المتحفظين مغبة الانزلاق إلى رفض ذلك النظام رفضاً مطلقاً.

ـ يقدم الموالون النقديون مبررات أخرى لتأييدهم عبد الناصر رغم هزيمة ١٩٦٧.

ـ قد يبدي بعض الموالين النقديين، ثقةً مفرطةً في قدرة عبد الناصر وفي مبادىء أعوانه الأخلاقية.

ـ يحمل منطق الموالين المتخفظين، أسوة بمنطق الاعتذاريين تناقضاته الداخلية.

ـ يشكل المثقفون الماركسيون غالبية الشخصيات الروائية التي تؤيد عبد الناصر تأييداً متحفظاً (ص٩٣ ـ ٩٥).

يقف الكاتب عند النقاط التالية التي تشكل قواسم مشتركة بين المثقفين الرافضين:

ـ إن المثقف الرافض سواء أكان إخوانياً أم شيوعياً، غالباً ما يهاجم أسس النظام الأخلاقية وجهاز دعايته واستراتيجياته العسكرية.

ـ على الرغم من انتماء أكثر المثقفين إلى منظمات معارضته، فإنّ نشاطهم لا يتعدى إلقاء المحاضرات على الأنصار أو توزيع المناشير.

ـ يزداد رفض المثقفين الرافضين مع ازدياد قمع السلطة لهم.

ـ قد يقرب انعدام الموضوعية عند. المثقف الرافض من حافة العبث أو التعصّب.

ـ إن هذه الشخصيات على «تعصبها» الذي قد يستنكره الراوي أو المؤلف الضمني المجاهران بليبراليتهما، لتوفر أحياناً نقداً له حظه الذي لا يستهان به من المعقولية والصواب (ص١٠٩ ـ ١١٠).

وفي صدر انتشار ظاهرة الانتهازية في روايات الحقبة الناصرية، يورد الكاتب الأمور الثلاثة التالية:

ـ نمو «طبقة جديدة» هي «خليط غريب من البشر الذين لا ينتجون شيئاً، اجتمعوا حول الدولة المصرية وفي أجهزتها «وتعاونوا على امتصاص مواردها».

ـ اعتماد أكثر المثقفين والمصريين والعرب عامةً على حكوماتهم التي تسيطر على القسم الأعظم من سوق الثقافة.

ـ حاجة الدولة للمثقفين الانتهازيين ولو لأجل قصير. فالدولة تريد مثقفين يخدمون مصالحها وينشرون سياساتها ويبررون تحالفاتها المتقلبة والمتنقلة.

وفي حال الشخصيات الهروبية التي يستقصيها الكاتب في رواياته العشرين المنتقاة، فهي غالباً ما تخضع لمزاج متقلب سوداوي، يدفع بها إلى الانفلات في انتماء سياسي أو اجتماعي محدد. فأحياناً ترفض تقبل الوضع السياسي الجديد وتغرق في التصوف، وأحياناً تتلكأ في مواصلة الكفاح حين يكون النظام الناصري ـ حسب زعمها ـ قد حقق كل الأهداف المنشودة، أو اعترافها بصعوبة معارضته النظام الناصري القوي أو عقم هذه المعارضة (ص١٣٠). ومن ناحية أخرى، قد ينطوي الهروبيون على هروبيتهم عندما يشعرون بخطر استئناف أي نشاط سياسي بعد أن سمعوا حكايات مرعبة عن مصير غيرهم من

المناضلين السياسيين (ص١٣٢). وفي كل الأحوال، المثقف الهروبي رجل حزين، يصمّ أذنيه عن المظالم لإيمانه «بأن العين لا تقاوم المخرز»، وبأن الأنظمة جميعها لا تستحق إلا الكره أو الرثاء بهرب من الوجع الجسدي، لكنه يعاني من أوجاع أشد فتكاً (ص:١٣٨).

ولعلّ شخصية «المستعدين» ليلاً ما تبرز في الروايات العشرين التي جعلها الكاتب محوراً لدراسته. وهو يتوقف عند ملاحظتين: «أولاهما تتعلق بالعلاقة الخاصة التي تربط أولئك المثقفين بالنظام. إن هذه العلاقة ـ في مراحلها الأولى على الأقل ـ ذات اتجاه واحد؛ أي أن العداء في هذه العلاقة يأتي من طرف النظام. أما الملاحظة الثانية فتتعلق بقلّة أولئك المثقفين «المستعدين»؛ بل إن عددهم لا يكاد يتجاوز عشرة وفديين موزعين على روايات نجيب محفوظ في الأغلب الأعم» (ص١٤٣).

الشكل واللغة مضموناً

لطالما لجأ الاعتذاريون والموالون المتحفظون والرافضون في رواياتهم إلى اكتشاف خطورة التعبير الرمزي عما لا يمكن البوح به صراحة، أو أنه يتعذر عليهم فعل ذلك بسبب الضغط السياسي الذي ما فتىء يترصد نتاجاتهم الأدبية. وتعويضاً عن ذلك، فقد استخدموا حسبما ذكر الكاتب، أساليب تنطوي على استبطان ما يودون أن يلقوا به في مساحات الرواية، كالاليغوريا، والإحالات ذات الطبيعة الاليغورية، والنص ذي المستويات المختلفة، وتقنيات وجهات النظر المتعددة، والسخرية والأسطورة والتناصّ بشكل عام، وغيرها (ص١٤٩).

ويؤكد الكاتب أن «السبب الأبرز والأكثر وضوحاً لاستخدام التقنيات المذكورة يتجلّى في حاجة الروائي للتعبير عن أفكاره السياسية والاجتماعية من غير ان يعرِّض حياته أو حياة أقربائه أو عمله للخطر» (١٤٩ ـ ١٥٠). ولكنه يستطرد قائلاً: أن حرص مؤلف الستينات على سلامته ومهنته لا يمكن ان يكون السبب لاستخدامه التقنيات الفنية في روايته. «فنجمة أغسطس» ـ وهي رواية

من تأليف صنع الله ابراهيم، مثلاً، نشرت بعد أربع سنوات على رحيل عبد الناصر، لكنها تتضمن رغم ذلك، إشارات رمزية اليغورية إلى قمع الفراعنة وستالين والمماليك» (ص: ١٥١)، أسوة بما فعل جمال الغيطاني عندما استدعى إلى الذاكرة في روايته «الزيني بركات» التاريخ المملوكي ليبني عليه رواية اليغورية كاملة.

محاور الرواية الرئيسية

يتبين الكاتب محاور رئيسية سبعة في الروايات التي كُتبت أثناء الحقبة الناصرية: التوقيف، السجن والتعذيب؛ الوظيفة؛ الجماهير؛ الدين؛ المرأة؛ الحزب المعارض؛ والمثقف الآخر.

في رواية «العسكري الأسود» ليوسف إدريس، يفقد شوقي - نتيجة التعذيب - بريق عينيه، ويستحيل صوته إلى «همس مؤدب خافت» وتتحول «روحه الباحثة المنقبة في أمور الدنيا والناس إلى روح لا ترى إلّا أمامها، وما أمامها فقط» (ص١٨٥). وتشير «الاسكرية» كما «القاهرة الجديدة» إلى أن الحصول على وظيفة «محترمة» قد يدفع بطالبها المثقف إلى فقدان «احترامه» لنفسه فمحجوب عبد الدائم خريج كلية الحقوق في «القاهرة الجديدة» يلجأ إلى تغطية دناءة قاسم فهمي لقاء شقة وخمسة جنيهات شهرياً (ص٢٠٥). ويشير الكاتب إلى أن الجماهير في نظر المثقف تؤدي الأدوار التالية: تحميه من الاضطهاد الذي تمارسه السلطة ضده؛ تعزّز من قناعاته السياسية الماضية أو الحالية؛ إنها وسيلة من الوسائل التي يستخدمها للوصول إلى النفوذ والشهرة؛ إنها عائق أمام تحقيق برنامجه السياسي بغضّ النظر عن ولاء هذا البرنامج للنظام القائم أو معاداته له (ص: ٢٠٧ - ٢٠٨). وتتراوح مواقف الشخصيات من الدين، بحسب مواقعها في الرواية. فهي تارة تعتقد بأن الإسلام مكون حضاري وأصيل من مكونات الشخصية العربية (ص٢٢٠)، وتارة أخرى تتلاقى حوله الجماهير في تصديها للاستعمار والصهيونية. بينما تعتبره شخصيات أخرى نصيراً للأمر الواقع الراكد (ص: ٢٢٠). ويتأرجح دور المرأة بين ابتعادها عن العمل السياسي وارتضائها بدور هامشي مفروض عليها بحكم الأمر الواقع. إلّا ان الكاتب يتبين عدداً من

الروايات تصور المرأة وهي تتجاوز وظائفها التقليدية إلى ما هو أرقى. وعلى الرغم من أن الحزب المعارض يوفر للمثقف هامشاً متسعاً من الطمأنينة وحرية الحركة، إلا أن تضارباً في الآراء قد ينشأ، أحياناً كثيرة بين المثقف وحزبه، فيصبح الأول عنصراً «عصيّاً على الهضم والاستيعاب» (ص٢٥٠). أما ابالنسبة إلى «المثقف الآخر»، فإن ليس ثمة ما يشير حسبما يزعم الباحث، إلى أن المثقفين قد تحرروا من عقدة «البداوة الفكرية» وضعف أواصر الحوار بينهم؛ لذلك فإن سلطة الدولة تنتعش بخلافات المثقفين من أجل ديمومتها وتكريس هيمنتها (ص٢٧٤).

آفاق الرواية المصرية والعربية

لعل الفصل الأخير الذي لا يزيد عدد صفحاته عن عشر، يتوصل إلى قناعات مفيدة بشأن علاقة المثقف بالسلطة. ويخيّل إلينا، أن هذا الفصل ـ على وجه التحديد ـ قد انفلت من هواجس كثيرة كانت تشوب علاقة المثقف بالسلطة في الفصول الأربعة التي سبقت. وقد يعود السبب في ذلك إلى أن الكاتب يبتعد عن التخصيص، ويقترب ـ قليلاً أو كثيراً ـ من التعميم الذي لا تغيب عنه سمة الموضوعية.

ويستخلص الكاتب عدداً من المواقف السيكولوجية والأخلاقية والسلوكية التي تسم روايات التجربة الناصرية، قد يكون أهمها: خطأ الصورة التي يجهد الكثير من المثقفين في إعطائها؛ فالمثقف الاعتذاري ومثيله المؤيد للسلطة لا يمارسان، بالضرورة، فعلاً ثقافياً يتلاءم مع قناعاتهما، أو قناعات الآخرين، فهما يعملان كذلك على «ترسيخ أقدام القمع أو الفساد حين يتجنبان فضح ما يؤمنان بأنه عيب أو خطأ يرتكبه النظام» (ص٢٨٠). أما المثقفون المنخرطون في مجموعات بديلة، حسبما تشير الروايات المعالجة في هذا الكتاب، فهم غالباً ما يقوضون المفهوم الذي دأب المثقف المعارض على تقديمه لدوره ـ دور الإنسان الذي يمارس الوعي النقدي لحساب المضطهدين بغية انتشالهم من الاضطهاد ـ. (٢٨١). ويجد الكاتب في ممارسة المثقفين نقداً ذاتياً محاولة فاشلة

لإخفاء شعورهم بالتفوق وتـواضعهم الكاذب وإيمـانهم العميق بأنهم مقبلون في نهاية المطاف على تمثّل المثل الأعلى للعدالة في المجتمع (ص٢٨١).

ويـورد الكاتب أسبـاباً ثـلاثة تؤدي ـ في أغلب الأحيـان ـ إلى هيمنة فكـرة سلطة الدولة على تفكير المثقف ومشاعره، أو أنها قد تجعله أسيراً لانبهار تمارسـه عليه:

ـ اعتماد المثقف على السلطة اعتماداً مادياً.

ـ اعتقاد المثقف بأن تبنيه رموز السلطة ـ عـلى اختلافهـا ـ تدفـع به إلى تسلق سلم النفوذ درجة درجة.

ـ يقين المثقف بأنـه يظل عـاجزاً عن ممـارسة حضـور قوي وجـاذبية ثقـافية ملفتة، ما لم ينبرِ إلى الوقوف في وجه السلطة موقف الند للند.



ويظلّ الكتاب بمجمله، وخصـوصاً منـه الفصلان الثـاني والرابـع، مدعـاة لجدل عريض لا تغيب عنـه المناقشـة الايديـولوجيـة. صحيح ان الكـاتب أثبت التزاماً مدهشاً بمنهجه الذي اختـطّه لنفسه في مقـدمة الكتـاب، لكنه سرعـان ما راح ينساق وراء إسقاطات قد لا تتحملها نصوص الـروايات المستخـدمة. فقـد لجأ إلى تأويل الإشارات والرموز الاليغورية، كما في رواية «الـزيني بركـات» على سبيـل المثـال، تـأويـلاً لا يخلو من الاخـتزال الميكـانيكي أو الـريـاضي، حسب مقتضيات المرحلة السياسية التي كتبت فيها الروايـة. ففي الروايـة المذكـورة، لا يتـورع الكاتب عن إلبـاس عدد من الشخصيـات الكامنـة فيها، لبـوساً تلقـائياً يتناسب مع شخصيات فاعلة ـ إيجاباً أو سلبـاً في المرحلة النـاصرية. ولا يـدعي أحد ان جمال الغيـطاني وصنع الله ابـراهيم وغيرهمـا ممن سلكوا مسلك الإيحـاء الرمزي في أسلوبهم الروائي لا ينكرون انهم ضمنوا الإشارات الرمزيـة إيحاءات قوية إلى ما يحدث في الساحتين الثقافية والسياسية إبـان الفترة النـاصرية. ولكن هذا لا يعني ـ في الأغلب الأعم ـ أن نقارب رواياتهم بافتراضات مسبقة، تؤدي بـالضرورة إلى ايجاد وظيفـة معاصرة لكـل أو لعدد من شخصيـاتهم الـرمـزيـة.

فالنص الروائي، كما يذكر الكاتب نفسه، فضاء مفتوح على «الداخل» و«الخارج»، وبما ان الأمر كذلك، فليترك هامش كبير لهذه الشخصيات الرمزية، تتنفس فيه الصعداء، من دون ان نقدم إليها وجبة ثرية من الاوكسجين المعلب. وبما ان هذين «الداخل» والخارج» هما طرف المعادلة في النص الروائي الذي ينحو في طبيعته، منحى كونياً قريباً من أدوات المثقف المعرفية ودخائله، فإن قياساً دقيقاً بالمسطرة، أو رسم دوائر ببيكار محكم، يحدّ من كونية النص الروائي، ويجعله مفصلاً على مقاسات جاهزة موجودة أمامه ووراءه، ومن حواليه، حتى لو ادعى الكاتب أنه يفعل ذلك متعمداً، لوجب عندئذ أن تناقشه في إسلوبه الروائي قبل ان نسقط على شخصياته الرمزية أدواراً أو وظائف ليست دائماً من نسيج هذه الشخصية الرمزية أو تلك.

وقد يدّعي البعض أن مناقشة طبائع القهر والقمع أو الاستحواذ التي تمارسها السلطة على المثقف، قد لا تفهم فهماً شاملاً، إذا ما صورت أنها دائماً أحادية الاتجاه؛ أي أنها تنطلق من السلطة لتصيب المثقف في عقله أو وجدانه أو جسده. وقد ينبري البعض البعض الآخر إلى القول أن هذا ليس إقراراً لأمر واقع، هو ديمومة القهر أو كبت الحريات، فهذا أمر مرفوض جملة وتفصيلاً. وقد يكون أصحاب هذا الاتجاه محقين ـ بعض الشيء ـ في بحثهم عن «الحقيقة» أو عن الحلقة الضائعة بين المثقف والسلطة. فالأول في نظر السلطة لا يمتلك مشروعاً ثقافياً أو سياسياً، فحسب، بل يربض فوق مشروع قد يتحول إلى سلطة مطلقة، أو أنه فعلاً كذلك، (وهذا لا ينطوي على إنقاص من حقه في أن يفعل ذلك. وربما سارع البعض الآخر إلى القول، أن الكاتب أغفل في بحث العلاقة أحادية القهر في روايات التجربة الناصرية، عاملاً قد يكون الأهم، وهو إغفال ما كان دائماً حاضراً في الثقافة العربية ـ الإسلامية، وخصوصاً بعد أن توزع مشروع الإسلام السياسي إلى مشاريع بفعل تشرذم الدولة إلى مقاطعات، يحكم كلاً منها اجتهاد ما في مقاربة الحكم والانقياد إلى السلطة.

ولذلك، فإن ثمة إجماعاً بين المثقفين العرب المعاصرين، على أن المثقف في غياب المشروع السياسي الكبير، يحمل في دفائنه مشروعاً سلطوياً، يقترب قليلاً

أو كثيراً من الايديولوجيا المتسللة إلى جهاز مفاهيمه. ولهذا، قد يفسر البعض ان الصراع بين المثقف والسلطة الناصرية، أو بين المثقف وأي سلطة أخرى، لا يعدو كونه صراعاً بين أفكار لم تأخذ حقها بعد في التجلي الحقيقي، وإن طاول هذا الصراع، أحياناً كثيرة، بدرجات متفاوتة، حرية المثقفين، أو أكثر من ذلك بكثير.

إن هذه الآراء ـ على تعددها ـ لا تنقص من قيمة المنهج الذي اعتمده الكاتب في بحثه القيم عن علاقة المثقف بالسلطة الناصرية. ولعل اقتباساً عن ناقد فرنسي، أورده الكاتب على الصفحة (٢٨٢)، يتلمس الطريق جيداً نحو لب المشكلة: «لا نختبر القوة في مجالاتها المتنوعة والمتعددة على المستويات المصغّرة إلّا حين نجد أنفسنا عرضة لممارسات معينة لتلك القوة أو... حين نمارسها نحن بذاتنا ضد الآخرين».



المساهمون في هذا العدد

منح الصلح

مثقف لبناني وعربي بارز، وأحد وجوه الحياة الفكرية والسياسية في لبنان والوطن العربي. له دراساتٌ ومقالاتٌ في القضايا والشؤون القومية والوطنية.

إيليا حريق

أستاذٌ في العلوم السياسية في جامعة لويزيانا الأميركية، من أصل لبناني. له دراساتٌ ومقالاتٌ في القضايا السياسية والاجتماعية العربية؛ مع اهتمام خاصٍّ بلبنان. آخر كتبه: من يحكم لبنان.

محمد حافظ يعقوب

كاتبٌ عربيٌّ مقيمٌ بباريس، ومختصٌ في العلوم الاجتماعية. من دراساته: نظرةٌ جديدةٌ إلى تاريخ القضية الفلسطينية ١٩١٧ - ١٩٤٧، والتخلف العربي والتحرر العربي.

الفضل شلق

رئيس مجلس الإنماء والإعمار في لبنان. ورئيس التحرير المشارك لمجلة الاجتهاد. مؤلفاته: الطائفية والحرب الأهلية في لبنان (١٩٧٧)، وإشكاليات التوحّد والانقسام: دراسات في الوعي التاريخي العربي (١٩٨٥)، والأمة والجماعة والدولة (١٩٩٣). وله دراسات في قضايا الثقافة القومية، والسلطة والتحديث في الوطن العربي.

فريدمان بيتنر Friedmann Büttner

أستاذ الدراسات السياسية بمعهد الشرق الأوسط بجامعة برلين الحرة بألمانيا الاتحادية. له دراساتٌ ومقالاتٌ في الإصلاحية الإسلامية، وبرامج التنمية في العالم الإسلامي، ومشكلات الثقافة الاجتماعية والسياسية في الوطن العربي.

ألان رَيان Alan Ryan
صحفيٌ، وكاتبٌ أميركي مختصّ بالقضايا الفكرية، ومسائل الثقافة السياسية في الغرب الأوروبي.

محمد السماك:
صحفي وكاتب، خبير في مسائل السياسة الإعلامية. أهم مؤلفاته: القرار العربي في الأزمة اللبنانية (١٩٨٤)، الإرهاب والعنف السياسي (١٩٦٨)، تأملات في الدين والإنسان والسياسة (١٩٩٠). الأقليات بين العروبة والإسلام (١٩٩٠)، ترجم عن الانكليزية: النبوءة والسياسة (١٩٨٨).

خالد زيادة:
أستاذ الفكر العربي في الجامعة اللبنانية/ فرع طرابلس. من مؤلفاته: اكتشاف التقدم الأوروبي: دراسةٌ في المؤثِّرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر (١٩٨١)، والصورة التقليدية للمجتمع المديني: قراءةٌ منهجيةٌ في سجلّات محكمة طرابلس الشرعية في القرن السابع عشر (١٩٨٣)، وتطور الرؤية الإسلامية الى أوروبا (١٩٨٤). ونشر لسليمان البستاني: عبرةٌ وذكرى: الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده (١٩٧٨)، ولمحمود رئيف افندي: التنظيمات الجديدة في الدولة العثمانية (١٩٨٥)، وللشيخ حسين المرصفي: رسالة الكَلِم الثمان (١٩٨٢)، وللشيخ حسين الجسر: الرسالة الحميدية (١٩٨٦)، والحصون الحميدية (١٩٨٧). وصدر له عام ١٩٩١ دراسةٌ بعنوان: كاتب السلطان.

عبد الإله بلقزيز:
كاتبٌ مغربيٌ ذو اهتماماتٍ بالشأن القومي والفكري والسياسي في الوطن العربي. كتبه: الأمن القومي العربي، والقومية والعلمانية، والمسألة الوطنية الفلسطينية، وإشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر.

سامي زبيدة:
أستاذٌ للدراسات الشرق أوسطية في مدرسة الاقتصاد بجامعة لندن. له مقالاتٌ وبحوثٌ في الشؤون السياسية والاقتصادية العربية.

فولكر پرتس Volker Perthes
باحثٌ ألماني في مسائل السياسة والاقتصاد بالمشرق العربي والقضايا الاستراتيجية بالمنطقة، والعلاقة بأوروبا. كانت أُطروحته للدكتوراه عام ١٩٨٨ عن المجتمع والدولة بسورية في العقدين الأخيرين من السنين.

أحمد موصللي:
أستاذ مساعد في الجامعة الاميركية في بيروت. تتمحور دراساته حول الفكر الاسلامي الحديث. صدر له حديثاً كتاب: «الفكر الاسلامي المعاصر، دراسات وشخصيات: سيد قطب» والأصولية الإسلامية والنظام الدولي، The Political and Ideological Discourse of Islamic Fundamentalism.

نظير الجاهل:
أستاذ الأنثروبولوجيا بمعهد العلوم الاجتماعية بالجامعة اللبنانية. له دراساتٌ في أنثروبولوجيا السياسية والاجتماع. وترجم عدة دراساتٍ عن الفرنسية أهمها: «الفكر البري» لكلود ليڤي شتراوس.

صالح زهر الدين:
كاتبٌ لبنانيٌ يحمل دكتوراه في التاريخ الحديث. له كتبٌ ودراساتٌ كثيرةٌ في تاريخ لبنان، ومسائل التحدي الغربي للوطن العربي. من دراساته أعمال عن جبل لبنان، والقضية الفلسطينية. وآخِر كتبه عن الاستشراق السياسي.

تركي الربيعو:
كاتبٌ من سورية. تتركز اهتماماته على التطورات الفكرية والاقتصادية في المشرق العربي.

مصطفى النيفر:
كاتبٌ من تونس. له دراساتٌ في مسائل الفلسفة والفكر العربيين، وقضايا الدولة والمجتمع في الوطن العربي.

جورج المصري:
كاتبٌ من مصر. له اهتماماتٌ متنوعة في المسائل السياسية والاستراتيجية العربية.

رجاء مكي:
مدرِّسةٌ بمعهد العلوم الاجتماعية بالجامعة اللبنانية. لها اهتماماتٌ بأنثروبولوجيا السياسية، وقضايا التنمية.

جهاد الترك:
كاتبٌ وصحفيٌّ من لبنان. له اهتمامٌ بالدراسات الأدبية والنقدية في الثقافة العربية المعاصرة.

عدنان حمود:
دارسٌ من لبنان، يحمل دكتوراه في العلوم الاجتماعية. له مقالاتٌ ومتابعاتٌ ودراساتٌ ميدانيةٌ في مجالات الرأي العامّ، وسُوق العمل.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مجلة الاجتهاد
ملفات الأعداد المقبلة

الأمة والجماعة والدولة
إشكاليات التوحد والاستيعاب والانقسام
في المجال السياسي العربي الإسلامي

***

البداوة والحضارة في التاريخ العربي

***

التجارة والزراعة والنقد والسلطة
إشكاليات الاقتصاد السياسي للدولة
العربية الإسلامية

***

التعرُّب والتمدُّن والتوحُّد
قضايا اللغة والسياسة والهوية
في المجال الحضاري العربي الإسلامي

***

قضايا العمل والكسْب والتراكُم

في المجال العربي الإسلامي

***

الأمة العربية

صراعات الثقافة والسياسة في المنطقة

العربية

***

الوعي التاريخي والكتابة التاريخية

العربية



صدر حتى الآن
من مجلة الاجتهاد



الخراج والإقطاع والدولة

***

الشريعة والفقه والدولة (١)

***

الشريعة والفقه والدولة (٢)

***

المثقف والسلطان في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (١)

***

الثقافة والسلطة في المجال
العربي الحديث (٢)

***

المدينة والدولة في الإسلام (١)

***

المدينة والدولة في الإسلام (٢)

***

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (١)

***

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (٢)

***

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (٣ ـ ٤)
هموم الحاضر والمستقبل

***

السلطة
الفكرة والبنية في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (١)

***

فكرة الدولة وبنية الدولة
في المجال الحضاري العربي الإسلامي (٢)

***

فكرة الدولة وبنية الدولة
في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (٣)

***

فكرة الدولة وبنية الدولة
في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (٤ ـ ٥)

***




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی